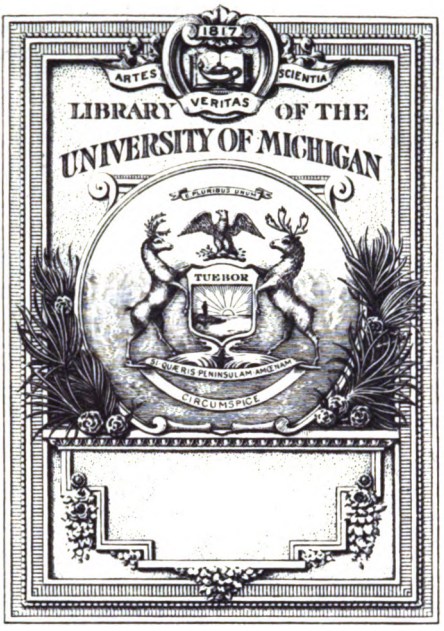
B 819,249

SIEGFRIED MARCK

DIE DIALEKTIK IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART

Digitized by Google



Digitized by Google

R
713
.M32

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE DIALEKTIK IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

DR. SIEGFRIED MARCK
A. O. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU

ERSTER HALBBAND

1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr, Tübingen

Digitized by Google

Philosophy
Harv.
S. 24-39
38343

H. S. 35-37 4°

VORWORT

Diese Schrift will einen Querschnitt durch die Philosophie der Gegenwart unter dem Gesichtspunkte des Problems der Dialektik geben. Kritische Dialektik stellt nach Ansicht des Verfassers den Typus des zukunftreichsten Philosophierens dar. Im vorliegenden Bande werden die Denker noch nicht abgehandelt, die diese kritische Dialektik heute am ausgeprägtesten und umfassendsten vertreten. Dieser Band setzt sich mit den stärksten kritizistischen Gegnern der Dialektik auseinander und behandelt auf der anderen Seite Dialektiker, die den Kritizismus ablehnen. Antidialektischer Kritizismus und dialektischer Antikritizismus werden also im wesentlichen hier dargestellt und kritisiert. Kant, Hegel und Kierkegaard stehen im Hintergrunde der Denker, mit denen sich der vorliegende Band beschäftigt. Dennoch bilden bei den hier zusammengefaßten Denkern überall Motive der kritischen Dialektik ein wesentliches Element, und diese stellt auch bereits den Maßstab der Kritik dar. Die systematische Darstellung der kritischen Dialektik im 2. Bande wird diesen Maßstab erst ganz verdeutlichen. Indessen ist der Sinn der kritischen Dialektik als *Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Gegensätze in der philosophischen Grundlegung und als Aufbewahrung, nicht „Aufhebung" des Widerspruchs im Ergebnis* hier bereits für jeden Kundigen deutlich. Die nicht auflösbare Spannung zwischen dem existierenden Subjekte und dem Geltungsbereich, die Ablehnung der Konstruktion eines idealen Subjekts bildet einen wesentlichen Bestandteil dieser Einsicht.

Jonas Cohns Theorie der Dialektik, *R. Hönigswalds* Denkpsychologie, *Br. Bauchs* Ideenlehre, *P. Natorps* Lehre vom Grenzdenken, *N. Hartmanns* Aporetik, *E. Cassirers* philosophische „Anthropologie", *Max Adlers* neukantischer Marxismus bilden die wesentlichen Orientierungspunkte des Verfassers. Von diesen hier genannten Denkern soll der 2. Band ausführlich handeln [1]). Außerdem sollen die dialektischen Probleme in der Metho-

1) Während der Drucklegung erschien Arthur Lieberts Buch „Geist und Welt der Dialektik" (1. Bd. Berlin 1929), mit dem ebenfalls eine Auseinandersetzung erfolgen wird.

Digitized by Google

dologie der „Gestaltwissenschaften“: Biologie, Psychologie, Soziologie (Vertreter: *M. Scheler*, *H. Driesch*, *Th. Litt*, *E. Spranger*, *W. Stern*, *O. Spann*) berücksichtigt werden. So tendiert das Ganze dieser Schrift dahin, eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart zu geben, die zwar angesichts deren unermeßlicher Breite keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber auf Uebersichtlichkeit durch die Einheit eines methodischen Leitfadens erheben zu können glaubt.

Leser, die weniger an erkenntnistheoretisch-methodologischen Fragen als an „metaphysischen“ und „lebensphilosophischen“ Interesse haben, werden den Zugang zu dem ersten Halbbande eher durch das dritte Kapitel als durch die beiden vorangegangenen zu finden in der Lage sein.

Breslau, im November 1928.

Siegfried Marck

Digitized by Google

INHALT

Erstes Kapitel

ANTIDIALEKTISCHER KRITIZISMUS

1. Die Philosophie H. Rickerts 1
   a) Die Grundtendenzen der Rickertschen Philosophie 1
   b) Das heterologische Prinzip 5
   c) Die Aporien der Rickertschen Subjektstheorie 13
   d) Rickerts Theorie des Psychischen 21
   e) Rickerts heterologische Grundlegung und das System der Philosophie . . 28
2. Der neukritizistische Platonismus Emil Lasks 37
   a) Zur allgemeinen Charakteristik der Philosophie Lasks 37
   b) Die versuchte Umgestaltung des Kantianismus 39
   c) Form-Inhalt, Subjekt-Objekt 41
   d) Das Uebergegensätzliche und die nachbildliche Sphäre 47
   e) Die Logik der Philosophie 52

Zweites Kapitel

NEUHEGELSCHE DIALEKTIK: R. KRONERS SYSTEM DER KULTURPHILOSOPHIE

1. Grundmotive der Kronerschen Hegel-Darstellung 56
2. Kroners Auseinandersetzung mit dem antidialektischen Kritizismus 60
3. Kroners Prolegomena zum System der Kulturphilosophie 64
   a) Sein, Sinn und Bewußtsein 64
   b) Das Gliederungsprinzip des Systems 67
   c) Der Stufenbau der Kultur 70
   d) Das Gesamtergebnis 74
4. Kritische Stellungnahme 80
   a) Kritik des Endpunktes 80
   b) Kritik des Ausgangspunktes 84
   c) Hegel-Revisionismus? 85
   d) Heautologie und Heterologie 87

Digitized by Google

Drittes Kapitel

EXISTENTIELLE DIALEKTIK

1. Die dialektische Theologie 91
a) Kierkegaard, Barth, Gogarten, Emil Brunner 91
b) Kritische Betrachtung der dialektischen Theologie. Ihr Verhältnis zu anderen religionsphilosophischen Typen 104
2. Tillichs religiöser Sozialismus 112
3. Die dialektische Soziologie des Marxismus 119
a) Dialektischer Materialismus? 119
b) Georg Lukács' historische Dialektik 122
c) Zur Auseinandersetzung mit Lukács 130
4. Das negativ-existentielle Denken bei Eberhard Grisebach 135
5. Recht und Grenzen des existentiellen Denkens bei Martin Heidegger . . . 144
a) Heideggers Philosophiebegriff 144
b) Die Phänomenologie des Alltags 148
c) Der ontologische Sinn von Tod und Gewissen 151
d) Die Dialektik des Zeit- und Geschichtsbegriffs 155
e) Die Dialektik des Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriffs 160
f) Die Grenzen des Existentialismus: Ontologie und Existentialphilosophie . . 162
g) Fundamentalontologie und Dialektik 165

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

ANTIDIALEKTISCHER KRITIZISMUS.

1. DIE PHILOSOPHIE H. RICKERTS.

a) Die Grundtendenzen der Rickertschen Philosophie.

Antidialektische Haltung ist in der Philosophie von dialektischer Indifferenz zu unterscheiden. Solche geht aus der Ignorierung der widerspruchsbehafteten Beziehung zwischen Relativem und Absolutem, Unmittelbarem und Vermitteltem hervor. Indifferenz wird meist auf dem Boden des Positivismus erwachsen und kennzeichnet daher auch denjenigen Neukritizismus, der wesentlich Theorie der Spezialwissenschaft geben will. Demgegenüber nimmt Rickerts Philosophie die in der Dialektik behandelten Fragen ihrem Inhalte nach überall auf, um sie einer *undialektischen Lösung* zuzuführen. Diese Lösung bedeutet die Vernichtung des Widerspruchs in jenen Beziehungen. Nicht seine „Aufhebung", die den Durchgang durch ihn notwendig und ihn zu einem erhaltenen Elemente des Resultats macht, sondern seine Vermeidbarkeit schon in der Stellung jener Probleme wird angestrebt. Niemals bei einer Paradoxie sich zu beruhigen, sondern sie widerspruchsfrei zu machen, ist das Lebenselement der Philosophie Rickerts. Der widerspruchsvolle Begriff wird verworfen oder seine nur scheinbar widerspruchsvollen Elemente und ihre Bezugspunkte werden richtiggestellt. Das Mittel dieses Philosophierens ist die ständige *Analyse* des Miteinanderverbundenen, die kritische Prüfung des Synthetischen auf seinen widerspruchsfreien Charakter, die Aufweisung von Scheinproblemen und Aequivokationen, die in das Gestrüpp der Dialektik führen könnten. Streng kritische und im positiven Sinne des Wortes aufklärende Haltung ist bei Rickert philosophisches Programm. „Heterologie, nicht Antinomie, muß die Losung des theoretischen Menschen sein[1])." Heterologie aber bedeutet — über den speziellen eingehend zu würdigenden Gehalt dieses Gedankens im Aufbau der

1) H. Rickert, System der Philosophie. I. Teil: Allgem. Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921. S. 14.

Digitized by Google

Erkenntnistheorie hinaus — die Forderung widerspruchsloser Verbindung des „einen" und des „andern" Elementes im begrifflichen Denken, die unparadoxe und nicht antinomische Beziehung der zusammengehörigen beiden Glieder einer gedanklichen Synthesis. Nicht mit ihrer Negation, sondern mit ihrem positiv zu ihm gehörigen „Anderen" aufzutreten, ist für Rickert der normale Charakter gedanklicher Setzung. Das Andere des Einen wird als Gegenglied in einer *eindeutigen* Beziehung gefordert. In diesem allgemeinsten Sinne wird die Heterothesis der Hegelschen Antithesis gegenübergestellt, die das Denken durch die Negation in Bewegung setzt und in einer spekulativen Synthesis des Positiven und Negativen zur Ruhe bringen will. „Der dialektische Tiefsinn — so heißt es einmal bei Rickert mit Schärfe — ist eine arge Trivialität, und jedem, der weiß, daß es noch etwas anderes als das Denken gibt, muß es als unerträgliche Beschränkung erscheinen, falls die Philosophie, statt dies ‚Andere' des Denkens in seiner Positivität anzuerkennen, die logische Negativität des Widerspruchs an seine Stelle zu setzen sucht, um damit die Fesseln eines ‚bornierten' Denkens zu sprengen. Hier wird ‚der Teufel durch Beelzebub' ausgetrieben".[1]) Was hier vom Gegensatz des Denkens zum Außertheoretischen gesagt ist, ist ebenso auf die Gegensätze innerhalb der Denksphäre zu übertragen: Ueberall erscheint die Verwandlung der positiven Gegensätzlichkeit in die widerspruchsvolle Negation als solche Teufelsaustreibung durch Beelzebub. Aus der Beziehung des Einen auf das Andere, dem Verhältnis zwischen Glied und Gegenglied vermag bei Rickert das Denken nicht herauszuschreiten zum absolut Einfachen, resp. zur Aufhebung der Gegensätze in einer absoluten Einheit: Ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach ist Heterologie das Prinzip eines undurchbrechbaren „*Relationismus*". Das kritizistische Relationsdenken feiert in ihm gegenüber dem substantiellen Denken seinen Triumph. Trennung und Verbindung sollen in ihm widerspruchslos zusammengedacht werden. „Die Relation, die das Eine mit dem Anderen sowohl verbindet als auch von ihm trennt, läßt sich durch kein Denken aus der Welt schaffen."[2])

Indessen macht erst die Universalität des heterologischen Prinzips, seine Sättigung mit „weltanschaulichem" Affekt, sein Einsatz auch an den spekulativ belasteten Fragen es grundlegend für eine antidialektische Philosophie. Nicht nur als umfassender Dualismus, sondern auch als „Pluralismus" tritt diese dem spekulativen Monismus entgegen. Rickerts „logistisches" Philosophieren *im Sinne des prägnantesten und konsequen-*

1) A. a O. S. 246. 2) A. a. O. S. 44.

Digitized by Google

testen Kritizismus der Gegenwart wird ergänzt durch die stete Bezugnahme auf die philosophischen Grundfragen des Unmittelbaren und des Absoluten. Jene positivistische Haltung, welche die Probleme des vorwissenschaftlichen und des systematischen Ganzen beiseite läßt, ist ihm nicht eigen. Mit den Mitteln des heterologischen Kritizismus vielmehr sucht er einen Zugang zum Ursprünglich-Unmittelbaren, wie zum philosophischen System zu gewinnen. Er lehnt sowohl den Intuitionismus wie die spekulative Dialektik für die Lösung dieser Fragen ab, aber er empfindet diese Fragen selbst doch als brennend. „Erst die Verbindung von *Unmittelbarkeit* und *Allheit* gibt dem Anfang die Tragfähigkeit, welche die Weltwissenschaft für ihr Fundament braucht“ [1]). Der Versuch, mit den Mitteln der wissenschaftlichen Philosophie letzte Weltanschauungsprobleme zu bewältigen, gibt dem Rickertschen Philosophieren seine eigenartige Grundspannung. Ihretwegen muß diese Philosophie der Vermittlung auch im *Sinne des kompromißhaften „Sowohl als-auch“ einen großen Raum geben.* Dieses Sowohl-als Auch ist nicht als Aufhebung des Weder-Noch aufzufassen, welche ebenbürtig neben der Alternative, dem Entweder-Oder stünde. Die Ablehnung der Dialektik treibt bisweilen in die Nähe des eklektischen Verfahrens, das „zwei Wege“ unter verschiedenem Gesichtspunkte verbindet und damit sowohl der Entscheidung wie der vollen Synthese ausweicht. Deswegen wird sich die Philosophie des heterologischen Prinzips, mehr noch als andere Formen des Kritizismus, gegen den Vorwurf der Reflexions-Philosophie zu wehren haben. In der grundlegenden Verwendung des „Und“-Begriffs (das Eine *und* das Andere, die Werte *und* das Sein, das System *und* das Nichtsystem, das Theoretische *und* das Atheoretische) kommt diese Gefahr sehr deutlich zum Ausdruck. Hier wird schon unter den Gesichtspunkten der kritizistischen Erkenntnistheorie zu fragen sein, wie weit konstitutiv-gegenständliches zugunsten reflexiven Denkens aufgehoben ist. Gerade weil bei Rickert die Philosophie nicht hinter der positiven Wissenschaft zurücktritt und die Grenzfragen des Denkens stellt, tritt diese Problematik scharf hervor.

An charakteristischen Beispielen zeigen sich die Grundtendenzen der Rickertschen Philosophie, durch Heterologie die Dialektik zu überwinden. Spekulativ-dialektisches Denken muß danach streben, im Anfange der Philosophie diesen Anfang zugleich aufzuheben. Philosophie, die alles ableitet und vermittelt, dürfe keinen unvermittelten Anfang haben: die dennoch notwendige Setzung des Anfanges ist also ein Widerspruch in ihrem Beginne. Durch die klare Unterscheidung der verschiedenen

1) Logos, Jahrgang XIV, Heft 2/3, S 129.

Digitized by Google

Bezugspunkte des Begriffs „Anfang", nach denen er den zeitlichen, logischen und ontologischen Beginn des Philosophierens bedeuten kann, sucht Rickert diesen scheinbar unvermeidbaren Widerspruch als Aequivokation zu entlarven. Von der Verschiedenheit der Bezugspunkte aus können sich zeitlicher und logischer Beginn im Philosophieren nicht widersprechen, das logisch Erste bedürfe nicht der Vermittlung des zeitlich Ersten; der ontologische Anfang aber sei von vornherein eine problematische Angelegenheit. Gewiß ist damit eine äquivoke *Fassung* der Anfangsdialektik abgewehrt. Das Problem selbst ist damit aber so gewiß nicht erledigt, als ja das logisch Erste in der Philosophie tatsächlich erst durch das *Ganze* der Philosophie seinen vollen Sinn erhält. Diese logische Ergänzungsbedürftigkeit der Prämisse aber bleibt in eigentümlicher Weise mit der Tatsache des zeitlichen Vollzugs der Philosophie verknüpft.

Eine andere dialektische Grundfrage entzündet sich an der Möglichkeit des philosophischen Systems selbst. Dem synthetisch-systematischen Anspruch der Philosophie steht die scharfe Antithese Kierkegaards gegenüber, der das Dasein als das schlechthin Unsystematische, menschlich Existentielle, für das durch Philosophie Unüberwindbare hält. Bei dieser Thesis der Philosophie und jener Antithesis des Glaubens bekennt sich Rickert zu *Schlegels* Satz von der gleichen Unmöglichkeit für den menschlichen Geist mit und ohne System auszukommen. Aber auch dieser Satz wird von ihm seiner Paradoxie entkleidet. Bei Schlegel soll er mit aphoristischer Abkürzung die dialektische Synthese bedeuten, die romantische Philosophie als System entfaltet. In deren Gipfelpunkte bei Hegel sind tatsächlich System und Nichtsystem zugleich gesetzt: Nichtsystem des endlichen, System des göttlichen Denkens, System des göttlichen Geistes durch die Negation des endlichen hindurch. Bei Rickert hingegen bedeutet jene Verbindung einfach das *offne System* als widerspruchsloses Postulat, die Forderung der „Systematik" im Philosophieren, die doch zu keinem Abschluß gelangt.

Die beiden eben genannten dialektischen Probleme sind Ausdruck der Grundbeziehungen zwischen Zeitlichem und Zeitlosem in allem Philosophieren. Rickerts heterologischer Auflösungsversuch der Dialektik zeigt sich außerdem besonders deutlich bei der Beziehung zwischen Zeit und der von der Zeitlosigkeit zu unterscheidenden Ewigkeit. Auch hier soll Hegels Einheit von Gegenwart und Ewigkeit im Philosophieren zwar anerkannt, aber widerspruchslos gedacht werden. Zeitlos *gültiges* Begreifen des Zeitlichen stellt für Rickert die widerspruchslos-heterologische Verknüpfung von Zeit und Ewigkeit dar. In dieser Fassung, die ja aber kein besonderes Charakteristikum der Philosophie gegenüber der posi-

Digitized by Google

tiven Wissenschaft in sich enthält, wird jedoch erstens jener Unterscheidung des „unsinnlich Gültigen" und des „übersinnlich Ewigen" nicht Rechnung getragen, die bei Rickert und Lask sonst eine wichtige Rolle spielt. Dann aber ist allerdings nicht nur die Verbindung des Ewigen und Zeitlichen, sondern auch die des Zeitlos-gültigen und Zeitlichen von dialektischer Bedeutung.

Rickerts eigenes System überschreitet im Begriffe der *vollendlichen* Totalität, als einer positiven Unendlichkeit, den Rahmen der bloßen Geltungsphilosophie. Zwar soll sich auch diese vollendliche Totalität in heterologischer Widerspruchslosigkeit mit dem Endlichen zusammendenken lassen. Das Endliche *und* das vollendlich Totale muß hier die Heterothesis lauten; dennoch wird es sich fragen, ob nicht ein Begriff dieser Art für das heterologische Prinzip eine Ueberlastung seiner Tragfähigkeit darstellt. Was von diesem auf das Unbedingte hinweisenden Begriffe bei Rickert gilt, mag auch von anderen unentbehrlich grundlegenden Begriffen seines Denkens gelten. Fügt sich z. B. schon der Begriff des Einen im heterologischen Prinzip selbst den Anforderungen des Relationismus, ist er wirklich einer Relation mit *äquivalenten* Gliedern angepaßt? Das sind Fragen, die später im einzelnen behandelt werden müssen. Sie alle werden sich zu der Kernfrage zusammenfassen lassen: Stehen die Begriffe, die bei Rickert dem Zuge seiner Philosophie sowohl zur Unmittelbarkeit wie zur systematischen Ganzheit entspringen, nicht in einer bestimmten Diskrepanz zu den *reflexionsphilosophischen* Bestandsteilen seines Denkens? Tragen diese Begriffe nicht schließlich den Widerspruch in das System selbst hinein? Das sind die Schicksalsfragen der Rickertschen Philosophie, die sich gerade in Auseinandersetzungen mit dem dialektischen Problem entscheiden müssen.

b) Das heterologische Prinzip.

a. Die Analyse des Gegenstandmodells.

Rickerts heterologisches Prinzip erhält seine engere Bedeutung als Grundprinzip der transzendentalen Logik: in ihm wird die elementare Struktur gegenständlichen Denkens formuliert. Rickert gewinnt diese auf dem Wege der „objektiven Logik" durch Analyse des einfachsten denkbaren Etwas überhaupt. Die Wendung „überhaupt" bedeutet, daß es sich noch nicht um irgendeinen bestimmten Gegenstand mit anschaulichem Inhalt handelt, sondern um ein bloßes *Modell* für jeden Gegenstand des Denkens. Man muß also im Rahmen der Rickertschen Gesamtphilosophie diese Theorie vom Gegenstand*modell* von seiner eigentlichen

Digitized by Google

Gegenstandstheorie unterscheiden, die den realen, konkret bestimmten Gegenstand in Verbindung mit dem erkennenden Subjekt entwickelt. Die Theorie des Modells stellt diesen „transzendental-logischen" Betrachtungen gegenüber insofern eine Art formal logischer Untersuchung dar. Wird in ihr aber noch ein Gegenstand gedacht? Ist der denkbare Gegenstand überhaupt — überhaupt Gegenstand? Wenn bei allem wirklichen Denken eine konkrete Inhaltlichkeit vorliegen muß, ist er es zweifellos nicht. Dies besagt schon der Begriff des Modells, das als eine *Hilfskonstruktion* die Struktur des Gegenstandes verdeutlichen soll. Dann aber müssen sich gegen die Methode der „isolierenden Abstraktion" im „Modelldenken" gerade vom kritizistischen Gesichtspunkte aus Einwände regen.

Der erkenntnistheoretische Gewinn solch formal logischer Betrachtung soll sich dadurch ergeben, daß auch in ihr bereits ein *Gegliedertes*, kein absolut einfaches Etwas erfaßt wird, daß auch das dem reinen Denken vorschwebende Modell die Gegliedertheit des bestimmten Gegenstandes aufweisen muß. Die allgemeine Heterologie spezialisiert sich in der reinen Logik: am letzten denkbaren Etwas zeigt sich das Urphänomen der Dualität. In ihm ist irgendein Inhalt *gedacht*, d. h. zur Bestimmtheit und Einheit gebracht, er trägt als Inhalt im Denken dessen Form, also ist er Inhalt in der Form des Einen. Denkform und Denkinhalt stehen sich also bereits im Denken des unbestimmten Etwas überhaupt als das „Eine" und das „Andere" gegenüber. Das Eine repräsentiert die Einfachheit der *reinen Denkform*, die Dieselbigkeit, die sich im Gegenstande selbst nie isoliert, sondern sich nur in unlöslicher Verbundenheit mit dem „Anderen" des Inhalts findet. Und zwar in einer solch ursprünglichen Verbundenheit, daß sie selbst als Form oder das „Eine" nur inadäquat bestimmt ist, daß ihre Verbindung mit dem Inhalt, ihre „Hingeltung" zu diesem ein Grundelement ihrer Definition darstellt. Denn erst nachträglich hebt Analysis aus *ursprünglicher Synthesis des Einen und des Anderen* diese beiden getrennten Elemente hervor. Dennoch sind sie ihrem logischen Orte nach innerhalb des Denkgegenstandes *unvertauschbar*. Das „Eine" und das „Andere" sollen eben nicht irgendeines und irgendein anderes bedeuten. Nur diese wären willkürlich gegeneinander austauschbar, und jedes von ihnen könnte die Rolle des Einen oder des Anderen spielen. Das Eine bedeutet die *Identität* der Denkform, das Andere die *Mannigfaltigkeit* des Denkinhaltes. Die Andersheit gegenüber dem Einen bedeutet nach Rickert eben nicht Negation, sondern positive Andersheit. Unter der Voraussetzung der Vertauschbarkeit der Glieder dieser Relation wäre keine positive Andersheit gegeben. Nicht ein gleichgültiges „Oder" verbindet dieses Eine und Andere, sondern sie werden verknüpft durch

Digitized by Google

ein sie verbindendes und trennendes, damit aber zugleich ihren logischen Ort fixierendes „Und".

Die außerordentlich subtile Lehre vom heterologischen Prinzip findet ihre weitere Ausgestaltung in den Begriffen Form der Form und Inhalt des Inhalts. Hierzu tritt dann noch die Unterscheidung von Gegenstand und Gegenstandmoment oder Vorgegenstand. Der Inhalt im Gegenstandmodell ist kein bestimmter Inhalt, sondern in *ihm wird der logische Ort des Inhalts*, der in jedem konkreten Gegenstande auftritt, gedanklich fixiert. Da es sich im Gegenstandmodell um ein Kunstprodukt der Logik handelt, kann sein Inhalt selbst, unter Gesichtspunkten, deren Problematik allerdings später noch hervorzuheben sein wird, als die Form: „Inhalt" bezeichnet werden. Von ihr als Inhalt überhaupt unterscheidet sich der erlebbar anschauliche Inhalt als „Inhalt des Inhalts". Betrachtet man die Form oder das Eine isoliert, so macht man sie zum Inhalt eines neuen Gegenstandes, der als solcher ebenfalls nicht absolut einfach sein kann, sondern eine neue Form braucht: die „Form der Form". Indessen gerät man sofort in eine charakteristische Schwierigkeit, wenn man das Eine oder das Andere *isoliert* zum Gegenstande der Betrachtung zu machen sucht. Denn sie sind ja durch die Nichtisolierbarkeit definiert, sie sind Vorgegenstände, die erst *miteinander* den Gegenstand bilden, Momente am Gegenstande. Bei isolierter Fassung werden sie selbst zum Gegenstande gemacht. Die Frage, ob diese Vergegenständlichung unvermeidlich ist, führt in die Problemstellung der Logik der Philosophie in den Mittelpunkt der Dialektik-Fragen hinein und wird erst in den folgenden Darlegungen, besonders im Rahmen der an Rickert anschließenden Erörterungen Lasks und Kroners zur Entscheidung gebracht werden können.

Zwei Gesichtspunkte müssen noch in der Darstellung hervorgehoben werden. Die Lehre vom Einen und Anderen wird von Rickert zwar ausdrücklich jedem Rationalismus gegenübergestellt, sie soll in der Ablehnung jedes „tautologischen" Monismus dem alogischen Motiv schon im rein Logischen selbst gerecht werden. Der Begriff vom Inhalt des Inhalts in jedem bestimmten gegenständlichen Erkennen wehrt überdies die Umdeutung des Erkenntnisinhalts in das logisch Vermittelte ab, und hält seine Irrationalität im Sinne von Undurchdringlichkeit aufrecht. Hingegen soll der Inhalt überhaupt innerhalb des Gegenstandmodells der Form *logisch äquivalent* sein. „Sie" (das Eine und das Andere) „gehören nicht nur notwendig zusammen, sondern sind auch logisch einander völlig „äquivalent" [1]).

1) A. a. O. S. 59.

Digitized by Google

Der andere Punkt ist die auch im Rahmen der rein logischen Untersuchung erfolgende Abgrenzung der Andersheit von der Negation. Die Negation des Einen stellt für Rickert lediglich ein mögliches heuristisches Prinzip dar, durch welches das *Subjekt* die positive Andersheit finden kann. Objektiv logisch erhält die Andersheit den Primat vor der Negation, nicht umgekehrt. Auch in diesem Rahmen und in erster Reihe in ihm wird die dialektische Antithesis im Hegelschen Sinne von der Heterothesis abgewehrt. Die schöpferische Negation soll bei Hegel die Eingliedrigkeit des Ursprungs zugleich mit der Möglichkeit verbinden, von ihm aus zum zweigliedrigen relationsmäßigen Denken vorwärts zu kommen. Soll die Thesis ohne Zuhilfenahme der Heterothesis aus sich heraus zur Synthesis gelangen, so kann sie dieses in der Tat nur durch Selbstnegation, durch die als neuen Faktor zu ihr tretende Antithesis. Bei Rickert dagegen steht das Andere „ursprünglich oder von Anfang an neben dem Einen und bildet ein Element innerhalb des rein Logischen oder des theoretischen Gegenstandes überhaupt, das zwar notwendig zum Einen gehört, aber nicht aus ihm durch etwas abgeleitet werden kann, worin die Andersheit nicht bereits enthalten wäre“ [1]). Die Negation kann das Andere finden lehren, aber nie erzeugen.

β. Vorläufige Kritik am heterologischen Prinzip: Dialektik der Form-Inhalts-Beziehung.

Der Anspruch Rickerts, mit dem heterologischen Prinzip die Dialektik im Sinne Hegelscher Lösung überwunden zu haben, wird später noch zu erörtern sein. Ob indessen in ihm die Dialektik auch im Sinne Hegelscher Problemstellung vermieden ist, ist zunächst zu fragen. Dazu ist der Modell-Charakter des logischen Gegenstandes etwas genauer ins Auge zu fassen. Denn an ihm waren ja die Begriffe des Einen, des Anderen sowie das „Und“ ihrer Verbundenheit gewonnen worden. Als Hilfskonstruktion der Verdeutlichung ist dieses Modell unantastbar, auch wenn es gegenüber der konstitutiven Theorie des Gegenstandes einen ausgeprägt *reflexiven* Charakter behält. Denn die eigentlich konstitutiven Gegenstandsmomente, d. h. die inhaltlich bereits bestimmte Gegenstandsform der Kategorie und der anschaulich erlebbare Inhalt des bestimmten Gegenstandes, treten ja hier nicht auf. Im bestimmten Gegenstande ist die identische Form nicht das reine Eine, sondern sie ist als eigentlich bestimmte Kategorie bereits „bedeutungsdifferenziert“, so gewiß sie von vornherein durch den freilich nicht bedeutungsfremden, aber anschaulich

1) A. a. O. S. 58.

Digitized by Google

gegebenen Inhalt mitbestimmt ist. So sind also die Form überhaupt und der Inhalt überhaupt nur uneigentlich Form und Inhalt, sie stellen tatsächlich nur den logischen Ort für Form und Inhalt des eigentlichen Gegenstandes dar. Ganz besonders aber hat das „Und" einen ausgesprochen reflexiven Charakter. Das *grammatische* „Und" jedenfalls ist doch jene ungegenständliche-unverpflichtende-unentschiedene Verbindung, die wir zwischen *alle* Begriffe setzen können, die noch nichts über ihre sachliche Anordnung aussagt. Wenn in der Heterologie des Modells bei Rickert eine solche Ordnung im Sinne der Unvertauschbarkeit der durch „Und" verbundenen Elemente besteht, so ist allerdings hier ein metagrammatisch-reines „Und" von ihm gemeint. Indessen ist das Minimum der Trennung und Verbindung, die es besagt, noch immer nur reflexiv, nicht konstitutiv in bezug auf den eigentlichen Gegenstand. Nicht nur im einzelnen Erkenntnisgegenstande, sondern schon in *einer gesetzlichen Formel, die seine Bedingungen ausspricht*, ist die Verbundenheit von kategorialer Form und Inhalt weit enger, als auch das reine „Und" dies anzugeben imstande wäre. Gerade der *Relationismus*, für den das heterologische Prinzip die Formel bilden soll, findet in ihm keinen Ausdruck. So zeigt sich das *Modell* des logischen Gegenstandes in allen seinen Momenten als ungeeignet, das eigentliche *Gesetz* des Gegenstandes auszusprechen. Es ist mit den Mängeln des Fiktiven belastet, das auch seinen Wert als Hilfskonstruktion einbüßt, wenn es an Stelle des Gesetzes gesetzt werden soll. Formal-logische Betrachtungsweise muß entweder in die transzendental-logische aufgelöst werden oder sie bleibt mit der Eigenart der Hilfskonstruktion belastet. Werden aber die reflexiven Kategorien wieder durch konstitutive ersetzt, so tritt auch sofort wieder die Spannung zwischen Denkform und Erlebnisinhalt in ihr Recht, die in den Beziehungen des „Einen" und des „Andern" in der Sphäre des „Ueberhaupt" verhüllt wird.

Es läßt sich beim Uebergang zum Konstitutiven nicht mehr von der *logischen Aequivalenz der Gegenstandsmomente* reden. Ihr Gegensatz ist dort nicht mehr der des äquivalenten Einen und Anderen, sondern des „Einen" und des „Mannigfaltigen". Dies Mannigfaltige aber ist allerdings in genauer zu bestimmendem Sinne das *Nicht-Eine*, ohne daß es damit schon als die Selbstnegation der Dieselbigkeit aufgefaßt werden müßte.

Aber läßt sich vielleicht durch konsequentere und radikalere Fassung des Relationismus selbst die Dialektik vermeiden? Hat nicht Rickert durch eine noch zu „substanzialistische" Fassung der Gegenstandsmomente jene Kritik heraufbeschworen, ohne die sowohl die Problematik,

Digitized by Google

das Moment als Gegenstand zu denken, wie die Spannung der Momente sich vermeiden ließe? Ist nicht schon die Zerlegung des Gegenstandes in die Vorgegenstände ein Ueberschreiten des Prinzips, das die wechselseitige Definition der Elemente durch die Beziehung aufeinander fordert? Oder: gibt es überhaupt, wenn jener Relationismus als Korrelationismus aufgefaßt wird, das Eine und das Andere und damit den Gegensatz zwischen ihnen? Vielleicht hat erst jene künstliche Auseinanderreißung zwischen ihnen den gesamten Problemkomplex geschaffen. Freilich darf man, wenn jene Trennung gedanklich gefordert und vollziehbar ist, die Schwierigkeiten ihres Für-sich-Denkens nicht allein als sprachliche auffassen. *Muß* die Form zugleich für „sich" und zugleich als „Moment" gedacht werden, so entsteht unvermeidlich hier der Widerspruch. Aber wenn in der Möglichkeit ihres Fürsichdenkens bereits ein zu großes Entgegenkommen an das alte Identitätsideal der absoluten Einheit und Dieselbigkeit gelegen ist, so könnte mit dessen radikaler Ausmerzung, mit der Beseitigung jenes „Einen", die Schwierigkeit der Vereinigung des „Einen" und „Nichteinen" ausgeschaltet werden. Wenn das Ganze des Gegenstandes den vollen Primat vor den Momenten erhält, wenn vor dem Ganzheitsdenken die Trennung nicht nur als nachträglich, sondern als willkürlich verfälschend sich ausweist, fällt die Antinomie der gleich notwendigen Trennung und Verbindung. Solches Ganzheitsdenken, wie der Korrelationismus es zu realisieren scheint, würde dann erst Heterologie und Dialektik zugleich aufheben. Es würde volle Identität mit Widerspruchslosigkeit vereinen. Erst die heterologisch-trennende Fassung des Korrelativen würde dann den Widerspruch heraufbeschwören, aus dem der radikale Funktionalismus herausführte.

Diesen letzten Punkt gilt es näher zu betrachten. Läßt sich bei radikal „korrelativistischer" Fassung der Synthesis die Entgegensetzung des Einen und des Mannigfaltigen ausschalten? Auch beim Uebergang von den Abstraktionen des Modells zu den konstitutiven Momenten des Gegenstandes selbst werden sich in ihr Beziehungen als dialektisch in dem objektiven Sinne einer „bipolaren" und „unipolaren" [1]) Dialektik erweisen. Die Form ist nur durch unmittelbaren Inhaltsbezug, der Inhalt nur durch Formbezug definiert. Im Einen ist schon Mannigfaltigkeit, im Mannigfaltigen schon Einheit gesetzt, wir vermögen nicht das reine Eine, nicht das reine Mannigfaltige zu denken. So gehen die Relationen hier ineinander über: Weil Mannigfaltigkeit Mannigfaltigkeit der Einheit ist,

1) Diese Termini sind von *Jonas Cohn* in seiner „Theorie der Dialektik" (Leipzig 1923) geprägt worden.

Digitized by Google

ist sie selbst bereits Einheit, und auch das Umgekehrte gilt. So will es der durchgeführte Relationismus. Aber hat er damit die Trennung von Einheit und Mannigfaltigkeit vermieden? Zum schlechthin widerspruchslosen Ganzen der synthetischen Einheit könnte er ja nur gelangen, wenn jede Notwendigkeit der Trennung in Denkform und Denkinhalt wegfiele, wenn das Mannigfaltige *restlos* das Eine, das Eine restlos das Mannigfaltige wäre, das aber wäre von vornherein der panlogistische Standpunkt ohne Durchgang durch die Trennung und den Widerspruch. Wechselseitige Verbindung schließt aber immer noch Gegensatz in sich, der ein antinomisches Element darstellt, wenn sich auf ihm gerade der grundlegende Begriff der Einheit aufbauen soll. Gewiß ist die Kategorie nicht das Eine schlechthin, der Inhalt nicht das ihr gegenübertretende Chaos, aber er ist doch gerade beim Uebergang vom Modell- zum Gegenstands-Denken kein indifferent-abstraktes Andere, sondern einheitsdurchzogene verständliche Mannigfaltigkeit. Mit dem wiederhergestellten kantischen Gegensatzpaar Einheit und Mannigfaltigkeit gegenüber dem Einen und dem Anderen erhält auch der Begriff der transzendentalen Affinität sein Recht. Diese transzendentale Affinität des Erlebnisinhalts zur Denkform behält einen Rest von Unbegreiflichkeit. Sie bleibt ein echter Gegenstand des Staunens, nicht ein erst durch unsere Begriffsbildung geschaffenes Problem. Nicht um künstliche Trennung handelt es sich hier, sondern um die Konstatierung einer Getrenntheit auch bei engster wechselseitiger Verbundenheit. Man kann und muß die Einheit zwischen Denken und Erleben so eng wie möglich gestalten, eine, wenn auch noch so schmale Grenze zwischen ihnen bleibt bestehen. *Auch bei vollständiger Durchführung des Standpunkts der Korrelation gibt es keine restlose Aequivalenz ihrer Glieder.* Form ist nicht das Eine, der Gehalt nicht die denkfremde Negation des Einen: in der inhaltsbezogenen Form aber bleibt die reine Einheit ein Moment, das notwendig noch der geformten Mannigfaltigkeit gegenüberzustellen ist. Weil wir noch in der synthetischen Einheit das Einheits- und Mannigfaltigkeits-Moment *ihres Sinnes wegen* unterscheiden müssen, kommen wir aus Trennung und Spannung nicht heraus zu einem gegensatzlosen in sich ruhenden Ganzen. Der Begriff der Identität ist notwendig auf die gegenständliche Ganzheit zu beziehen. Identität ist nicht die Dieselbigkeit des Einen, haftet nicht an der Form des Urteils, sondern bedeutet die Einsinnigkeit des ganzen Urteilsgefüges. Nicht von einem Element, sondern von einem Urteil, d. h. also von der synthetischen Einheit, ist Identität auszusagen. Gewiß wird damit die Einheit des Gegenstandes zur Funktion seiner Ganzheit, die Identität zur Funktion der Synthesis. Aber sie wird es doch, indem die synthetische Einheit

Digitized by Google

selbst hierbei gemessen wird am Ideal der Widerspruchslosigkeit, indem die Norm der „Identität mit sich selbst" auf die Synthesis zur Anwendung gelangt. D. h. aber, es wird auf das Gegenstandsganze und seine synthetische Einheit hier jener Begriff der formalen Einheit angewandt, den die Form des Gegenstandes ihrerseits repräsentiert. Der Sinn des Ganzen ist noch einmal durch den Sinn eines seiner „Teile" zu setzen: das Moment der Form „Dieselbigkeit" ist nicht der Gegenstand, aber vermag den Gegenstand und seine Einheit zu *repräsentieren*. Damit zeigt sich in dem erkenntnistheoretischen Urphänomen, außer der bipolaren Dialektik zwischen Form und Inhalt, nunmehr auch die unipolare „Abbildung" der Ganzheit auf ein zentrales Glied, Repräsentierung der Ganzheit durch ein Kernstück, das in der Form des Ganzen fungieren kann.

Diese letztgenannte logische Figur läßt sich auch an einer Betrachtung des Relationsbegriffes verdeutlichen. Ist die Denkform oder Kategorie selbst Relation oder ist sie „Relat"? Baut sich der Gegenstand auf als Relation der Relate oder als Relation von Relation und Nichtrelation? Es ist die gleiche Frage, die in der Formulierung des Identitätsbegriffes als Beziehung von Einheit und Nichteinheit in der synthetischen Einheit hervortritt. Ja, es kann noch weiter gefragt werden: ist es Aufgabe der Relation, *im* Mannigfaltigen Beziehung zu stiften, oder stiftet sie Beziehung zwischen dem Mannigfaltigen und sich selbst? Geht die Form als Form in *den Inhalt selbst* ein oder „umfaßt" sie diesen Inhalt, indem sie ihn unverändert läßt? Unschwer ist zu erkennen, daß die Antwort auf diese alternativ gestellten Fragen hier tatsächlich überall im Sinne des „Sowohl als auch" zu erfolgen hat. Die Form des Gegenstandes ist sowohl Relation wie Relat, sowohl Einheit wie Moment der Einheit, eben deswegen, weil ihr jene „repräsentative" Bedeutung für das Gegenstands-Ganze zukommt. Synthetische Einheit kann deswegen jederzeit vom Ganzen aus einfach, (schlicht-logisch!)[1]) wie unter Berücksichtigung der besonders ausgezeichneten Rolle der Form dialektisch (als Einheit von Einheit und Nichteinheit) formuliert werden. Die Einheit ist Einheit *des* Mannigfaltigen, gerade indem sie Einheit mit dem Mannigfaltigen ist. Die Relation tritt gleichsam in das Mannigfaltige ein, das sie „affiziert", in dem nunmehr Relationen stattfinden, ja das selbst im Gegenstande zur Relation wird. Dann wird der Gegenstand als Relationsgefüge durch die Form aufgefaßt. Aber indem die Form das im Inhalt relationsstiftende Relat darstellt, ist sie wiederum repräsentativ für das Relations-Ganze. Dann kompliziert sich die Auffassung des Gegenstandes als ein-

1) Vgl. *Jonas Cohn* a. a. O.

Digitized by Google

facher Relation; zu dieser tritt die Relation zwischen der Relation und dem Nichtrelationshaften, die Relation zwischen Form-Relation und Inhalts-Relation im fertigen Gegenstande. Ueberall zeigt sich jene „Wiederholung" der Ganzheits-Struktur in den Teilen selbst, jene Homogenität der Teile, die aber im logischen Urphänomen doch kein „organisches" Gebilde ergibt, sondern ein heterogen antinomisches Element behält.

c) Die Aporien der Rickertschen Subjektstheorie.

a. Der Grenzbegriff des vorstellenden Bewußtseins überhaupt.

Man wird von Paradoxien des synthetischen und solchen des analytischen Philosophierens mit Recht sprechen können. Synthetische Dialektik erkennt gegebene Widersprüche an, ja fahndet nach ihnen zwecks ihrer Ueberwindung. Der dialektischen Kritik scheint der analytisch heterologische Typus dagegen gerade durch den Versuch, die echten Widersprüche in scheinbare aufzulösen, seinerseits von Widersprüchen, nunmehr aber waffenlos, bedroht. Das Bestreben, aus der dialektischen Scylla zu entkommen, scheint in die Charybdis des unüberwindbaren Widerspruchs hineinzuführen. Man wird bei der weiteren Erörterung der Rickertschen Philosophie dieser Kritik ihre Berechtigung nicht ganz absprechen können.

Die Rickertsche *Subjektstheorie* als das Kernstück seiner Bemühungen prägt die antidialektische Haltung mit größter Schärfe aus. Sie ist aber selbst nicht frei von Widersprüchen. Sie entwickelt im engsten Zusammenhange mit der Theorie des Gegenstandes die beiden Elemente des kantischen Kritizismus weiter: Den Phänomenalismus und den transzendentalen Idealismus. Indem beim Phänomenalismus die Erscheinung, beim Idealismus das transzendentale Subjekt dem Dinge an sich gegenübertreten, heben beide Haltungen von verschiedenen Seiten aus den transzendentalen Realismus auf. Bei Rickert erscheint der kantische Phänomenalismus von metaphysischem Beisatz gereinigt als *Vorstellungs-Idealismus*, der transzendentale Idealismus wird beibehalten, indem der Begriff des transzendentalen Subjekts ebenfalls Abwandlungen erfährt. Denn dieser Begriff ist ja nicht frei von metaphysischen und psychologischen Komplikationen. Kants transzendentales Subjekt steht nämlich bei seinem Ringen um den Begriff der Geltung und des Wertes dort zugleich für diese Begriffe mit ein. Kants Begriff des Bewußtseins überhaupt ist deswegen nicht nur erkenntnistheoretisches Subjekt im Rickertschen Sinne, weil es zugleich als Personifikation der Geltung verwandt wird. Es bedeutet: „Verstand, der der Natur die Gesetze vorschreibt." Die Sphäre des Unsinnlich-Geltenden ist demgegenüber in der gesamten

Digitized by Google

von Lotze ausgehenden südwestdeutschen Schule, in ihrer in sich ruhenden Bedeutung, reinlich von der Welt der Objekte und des Subjekts geschieden. Unter Wegfall jener Ueberlastung des Subjektsbegriffs wird durch die Trennung des transzendenten Sollens vom Subjekt der Begriff des *erkenntnistheoretischen Subjekts* bei Rickert herausgearbeitet. Auch dieses erkenntnistheoretische Subjekt erhält das kantische Prädikat des „Ueberhaupt"; es tritt als irreales Subjekt den realen Subjekten gegenüber. Als solches soll es unbestreitbar ein „Zwischen-Reich" zwischen den realen Subjekten und der ebenfalls irrealen, doch *transsubjektiven* Sphäre der Geltung bilden.

Die Konzeption des Zwischenreiches bleibt problematisch. Für ihre Durchführung muß zunächst die Abgrenzung des erkenntnistheoretischen Subjekts vom realen psychologischen das wichtigste Bemühen sein. Die Möglichkeit des *nichtbewußtseinsmäßigen Subjekts* und seines Korrelats, des nicht subjektmäßigen Bewußtseins muß gedacht werden. Dieser letztgenannte Begriff führt bei Rickert zu einer bestimmten Theorie des Psychischen, die gesondert in ihren Einzelheiten zur Darstellung gelangen soll. Grundsätzlich wird sie von der Erwägung aus entwickelt, daß das reale Ich selbst zum Gegenstande der Betrachtung gemacht werden kann. Bei einer solchen Betrachtung wird eine Spaltung in „Ich-Subjekt" und in „Ich-Objekt" vorgenommen. Im Phänomen des empirischen Selbstbewußtseins mache ich, der Betrachter, mich zum Gegenstande der Betrachtung. Solche Verbindung des „Nominativs mit dem Akkusativ", die für die Dialektik eine reale und unvermeidliche Paradoxie darstellt, ist für Rickert Aufforderung, den Widerspruch herauszutreiben. Für ihn kann nicht ein identisches Ich zugleich Subjekt und Objekt der Betrachtung sein. Es muß vielmehr eine Teilung zwischen dem betrachtenden und betrachteten Ich vorgenommen werden. Nicht das ganze Ich hat sich selbst zum Gegenstande, sondern ein *Teil*, etwa das gegenwärtige, stellt sich dem vergangenen, aber auch ein *Teil* des gegenwärtigen dem übrigen gegenwärtigen Ich als Gegenstand gegenüber. „Müßten wir das (nämlich eine Identität des wissenden und gewußten Ich aufstellen), dann wäre das von sich wissende Ich allerdings die ewige Paradoxie, der unlösbare Weltknoten, die Grenze aller begrifflich denkenden Philosophie überhaupt. Wollen wir das nicht annehmen, so bleibt nur die eine Möglichkeit, das gegenwärtige wissende Ich ebenfalls für einen anderen Teil des gesamten Ich zu halten als das gegenwärtige gewußte Ich" [1]). So problematisch dieser Ichteil sein mag, der als Teil doch

1) H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 6., verb. Aufl. Tübingen 1928. S. 43.

Digitized by Google

„ganz vor mir steht", so ist die Weiterverfolgung dieses Problems im Rahmen des empirischen Ichs Angelegenheit einer Prinzipienlehre der Psychologie. Deren Möglichkeit und die Rolle des empirisch-zeitlichen Ichs für den Subjektbegriff steht zwar mit dem von Rickert behandelten Problem in engem Zusammenhange. Die Möglichkeit des hier von ihm eingeschlagenen Weges der Ichobjektivierung hängt von den Ergebnissen solcher Prinzipienlehre ab. Zunächst aber ist die Lehre vom realen Ich-Objekt Hintergrund für die Theorie des irrealen Ich-Subjekts. Dieses wird dadurch charakterisiert, daß ihm das gesamte real-empirische Ich als Ich-Objekt gegenübergestellt werden kann. So wird es eingeführt als *Ich-Subjekt schlechthin*, das selbst nicht mehr objektivierbar ist. Dies nicht mehr relativ-subjektive, sondern absolut-subjektive Ich macht das gesamte reale Ich zum Inhalt seiner Vorstellungen, deshalb kann es selbst nicht mehr als real betrachtet werden. Es ist „*vorstellendes Bewußtsein überhaupt*".

Mit diesem Ichbegriff ist jedoch zunächst eine neue Paradoxie aufgetreten, und das verkennt auch Rickert keineswegs. Denn wie ist ein vorstellendes, also doch wohl *aktives* Subjekt außerhalb der Sphäre der diesseitigen Realität denkbar? Wie soll ein solches irreales Subjekt vorstellend das Reale zu seinem Inhalt machen? Zur Beseitigung dieser Paradoxie wird der gesamte Apparat der philosophischen Analysis bei Rickert aufgeboten. Vier Auffassungen des Ich werden hierbei unterschieden: 1. das individuelle Ich, 2. der Gattungsbegriff der individuellen „Iche", 3. das irreale Subjekt und 4. der Begriff dieses irrealen Subjekts. Bei dieser Unterscheidung ist die Trennung des Begriffs „irreales Subjekt" von diesem Subjekt selbst sehr entscheidend. Sind nicht alle diese Ich-Auffassungen uns nur in der psychologisch-philosophischen Analyse als Begriffe zugänglich? Warum noch in diesem Zusammenhange eine besondere Unterscheidung zwischen Begriff und Gegenstand? Aber es ist eben ein sehr charakteristisches Anzeichen konsequenten Scharfsinns, daß Rickert auf dem hier eingeschlagenen Wege zu der wesentlichen Unterscheidung zwischen dem Gegenstand des irrealen Subjekts und dem Begriffe dieses Gegenstandes gedrängt wird, daß uns hier nicht der Gegenstand, sondern eben *nur* der Begriff dieses Gegenstandes zugänglich sein soll. Die *Ungegenständlichkeit, die ja sonst durchaus nicht mit der Irrealität des Gegenstandes zusammenzufallen braucht, ist das Kennzeichen des Begriffs irreales Subjekt.* Bei dem irrealen Subjekte handelt es sich eben um einen uneigentlichen Begriff, einen sogenannten Grenzbegriff, der im Verfahren isolierender Abstraktion gebildet ist. Isolierende Abstraktion bedeutet die Ablösung des Ich-Moments überhaupt, der *Form* des realen Ichs

Digitized by Google

von diesem realen Ich. Bei diesem Abstraktionsverfahren aber gelangt man nicht zur begrifflichen Erfassung des irrealen Ich selber, sondern zu seinem inadäquaten Begriff. Die isolierende Abstraktion bedeutet also in diesem Falle recht eigentlich die *Ablösung des Begriffs von seinem Gegenstande.* Ein im eigentlichen Sinne des Wortes nur *analytisches*, kein synthetisches Urteil könnte aus diesem Grenzbegriff gewonnen werden. Der Grenzbegriff trat bei Kant beim Uebergang vom Begriff zur Idee, also zur transzendentalen Dialektik auf. *Nur in seiner ungegenständlichen Gestalt ist auch bei ihm ein Grenzbegriff widerspruchslos, in gegenständlicher Fassung wird er dialektisch.* Bei Rickerts Grundlegung der Philosophie zeigen sich dieselben Gesetzlichkeiten. Um der Dialektik im Grenzbegriff des irrealen Subjekts des Ich auszuweichen, macht Rickert jenen Begriff des irrealen Ich gegenstandslos, gebraucht er ihn als uneigentlichen „Als Ob"-Begriff. Wir stehen also hier an einem entscheidenden Punkte: Das Bewußtsein dieser Philosophie bildet hier selbst dialektische Begriffe, die aber nicht in ihr eigenes Selbstbewußtsein erhoben werden können und dürfen. Denn gewiß kann der Begriff des Subjekts schlechthin keinen Gegenstand in gewöhnlichem Sinne meinen, da ja die Objekthaftigkeit in ihm der Definition nach ausgeschaltet ist. Mehr noch als beim Denken des Gegenstandsmomentes oder der Form als Gegenstand springt bei diesem Subjekts-Denken der Widerspruch des Begriffs „Subjektsform" in die Augen. Die Flucht in die *widerspruchslose Nichtgegenständlichkeit* des Begriffs gewährt jedoch keine wirkliche Rettung vor widerspruchsbehafteter Gegenständlichkeit: zumindestens müßte sie zu etwas ebenso Nichtigem wie der Widerspruch selbst führen. Positive Dialektik besäße demgegenüber zwei mögliche Wege: Durch den Widerspruch der gegenständlichen Fassung des Begriffs, den Widerspruch in einer neuen Auffassung des Gegenstandes zu überwinden, oder in der Sphäre *des realen Ich selber* die Lösung aus den vorliegenden Schwierigkeiten zu suchen.

Das Dialektischwerden seiner eigenen Begriffe zeigt sich auch noch auf dem anderen Wege, auf dem Rickert zu seinem Grenzbegriffe gelangt: auf dem der Reihenbildung vom empirischen zum irrealen Ich. Der Umfang des Begriffs Ich soll immer größer, sein Inhalt immer kleiner werden (nicht umsonst stellen sich die Termini des sogenannten Abstraktionsverfahrens hier ein), bis schließlich das gesamte real-individuelle Ich in einer Reihe dem irrealen als Anfang der Reihe gegenübersteht. Aber könnte der Uebergang von der Sphäre des realen Ichs zur Irrealität nicht doch in kontinuierlicher Weise erfolgen? Müßte nicht der Anfang der Reihe außerhalb dieser selbst gelegen und nur durch einen dialektischen

Digitized by Google

Sprung zu erreichen sein? Gewiß bleiben bei jeder Fassung des Begriffs vom irrealen Subjekt außerordentliche Schwierigkeiten übrig, die mit dem Problem jeder „Ideal-Dialektik" zusammenhängen, denn nur auf dem Boden einer Logosphilosophie des absoluten Selbstbewußtseins wären doch Irrealität und Ichcharakter des Bewußtseins überhaupt zusammen denkbar. Bei Rickert ist eben diese Vereinigung unbegreiflich. Der entscheidende Fehler geschieht unserer Auffassung nach allerdings bereits beim Verlassen des realen psychologischen Subjekts, bei dem Ausweichen vor seiner *Realdialektik*. Ist aber einmal der Weg zum irrealen Subjekt eingeschlagen, so muß er konsequent zu einer Idealdialektik, zum absoluten Selbst zu Ende gegangen werden. Bei Rickert aber soll das irreale Ich immer mehr verflüchtigt, immer mehr seines Ich-Charakters entkleidet werden. So wird es schließlich zu einer *rein logischen* Form, die merkwürdigerweise den *Namen* des Subjekts beibehält. „*Der Gedanke der Subjektsform enthält keine prinzipiell andere Schwierigkeit, als der jeder Form im Unterschiede zu dem ihr zugehörigen Inhalt*" [1]). War schon der Begriff der Gegenstandsform nicht frei von dialektischen Schwierigkeiten, so steigern sie sich bei dem Begriff der Subjektsform außerordentlich, denn der Formbegriff ist eingeführt als ein Moment am Gegenstande und enthält als solches nichts von Subjektivität. Es soll sich aber hier nicht um die logische Form eines objektiviert gedachten Subjektes, sondern um das irreale Subjekt als Form jedes realen handeln. Dann aber springt der Unterschied zur Gegenstandsform in die Augen. Also ist die Subjektsform entweder ein widerspruchsvoller Begriff, der nach Aufhebung verlangt, oder ein gegenstandsloser, der nicht als Grundbegriff der Philosophie dienen kann. In jedem Fall wäre wohl die zutreffendste Charakterisierung für Rickerts Begriff des irrealen Subjekts, daß er eine *Mischform* aus logisch geltender Form und realem Subjekt bedeutet. Denn immer von neuem grenzt er es gegen ein mögliches Ueberreales wie gegen das Reale selbst ab, ohne Definitionselemente aus beiden Sphären vermeiden zu können. „Man darf also, falls man von einer Selbstobjektivierung reden will, nur sagen: Das reine Ich objektiviert das Selbst, ohne dabei ein Selbst zu sein. Wo man glaubt, daß es dabei dasselbe Ich bleibt, das objektiviert wird, verwechselt man das identische Ichmoment, das überall dasselbe ist, mit dem Selbst. Dieses tritt als eines von vielen Individuen dem identischen Ichmoment als Subjekt gegenüber. Die deutsche Sprache, die für dasselbe und das Selbst beinahe das gleiche Wort gebraucht, gibt zu solcher Verwechslung Anlaß. Im

1) Gegst. d. Erk. S. 54.

Digitized by Google

Lateinischen wird man leichter idem und ipse unterscheiden, und begrifflich sollte das unter allen Umständen geschehen“ [1]), oder: „Das Selbst, das Individuum im Ich wird Objekt für das reine Ich, das überall dasselbe, also gerade deswegen kein Selbst ist“ [2]). Solche Formulierungen, die zum Teil wohl als direkte Entgegnung auf *Kroners* Kritik des heterologischen Prinzips aufzufassen sind, scheinen zunächst durchschlagend. Sie können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sogar der Gedanke des *absoluten Selbst* weniger Unbegreifliches enthält als der eines Ich-Momentes, einer logischen Form „Ich“, der ein Gegenstand gegenübertreten soll. Das „Gelten für“ ein rein logisches Ichmoment wird unbegreiflich. Sowie Rickert aber vom realen Ich spricht, wird auch die Ichform von ihm nicht als ideal-logische Form oder als reines Ich, sondern als reale mit dem psychologischen Ich zu einer Ganzheit zusammengewachsene Form verwandt. „Ich selbst bin, wenn man will, als reales Ich die unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt“ [3]). In solchen Formulierungen korrigiert sich wieder die Ablösung der Ichform vom Ich. Jedenfalls muß die Form des Ich in der realen unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt etwas anderes als jenes identische Ichmoment bedeuten.

Ganz analog zu diesen Verhältnissen bei der Subjektsform steht es in bezug auf den Inhalt dieses irrealen Ich. Es sollte vorstellendes Bewußtsein überhaupt sein. Sollen nun Vorstellungen seinen Inhalt bilden? Da es selbst irreal ist, wie Rickert oft genug einschärft, können Vorstellungen im psychologischen Sinne nicht in Frage kommen. In welchem Sinne aber kann das empirische vorstellende Ich selbst den Inhalt des irrealen Ich bilden? In dem üblichen Sinne von Bewußtseins-Inhalt kann das doch nicht aufgefaßt werden. Ein Bewußtsein hat etwas zum Inhalt, indem es sich darauf richtet, indem er ihm gegeben ist. Das ist ohne Annahme irgendeines Minimums der Aktivität nicht sinnvoll zu vollziehen. Die Form dagegen hat einen Inhalt nicht, indem er ihr im Sinne ihres aktiven Sich-darauf-richtens gegeben ist, sondern indem sie ihn logisch bedingt und gestaltet. Der Zweideutigkeit des Begriffs der Subjektsform entspricht bei Rickert auch die des Bewußtseins-Inhalts. Auch in ihm ist eben echter Bewußtseins-Inhalt und zur logischen Form gehöriger Inhalt vermischt. Das nichtbewußtseinsmäßige Subjekt kann das bewußtseinsmäßig vorstellende Subjekt nicht seinerseits zum Bewußtseinsinhalte haben, wenn es als seine logische Form, nicht als sein Selbst-

1) H. Rickert, Vom Anfang der Philosophie. Logos XIV, Heft 2/3, S. 146.
2) V. Anfang d. Philos. S. 147. 3) Gegstd. d. Erk. S. 57.

Digitized by Google

bewußtsein definiert ist. So kann es nicht erstaunen, wenn das vorstellende Bewußtsein überhaupt schließlich als bloßer Name für das immanente Sein, als indifferenter Zuordnungspunkt zum Erkenntnisinhalt bezeichnet wird. In der Tat: hat es *jeden* Ichcharakter zugunsten einer Amalgamierung mit der logischen Form eingebüßt, so ist nicht einzusehen, was es in bezug auf den anschaulichen gegebenen Inhalt noch für eine selbständige Bedeutung gegenüber dieser logischen Form besitzen soll.

β. Das urteilende Bewußtsein überhaupt.

Jedoch soll Rickerts Theorie des „vorstellenden Bewußtseins überhaupt" nur eine vorläufige Subjektstheorie sein; diese soll sich endgültig erst in der Lehre vom „urteilenden Bewußtsein überhaupt" darstellen. Indessen ergeben sich bei diesem Begriffe dieselben Schwierigkeiten, sogar in verschärfter Form. Sie werden zunächst nicht dadurch beseitigt, daß nunmehr das urteilende Bewußtsein das vorstellende Bewußtsein überhaupt seinerseits noch denken soll und somit endgültiges Anfangsglied jener reihenmäßigen Anordnung der Bewußtseinsinhalte wird. Der Gedanke, daß eine logische Form, als die das vorstellende Bewußtsein überhaupt eingeführt wurde, nunmehr von einer anderen Form zum Objekt gemacht wird, ist überhaupt unvollziehbar. Da wir mit dem vorstellenden Bewußtsein ohnehin in der Sphäre der Irrealität des „Ueberhaupt" stehen, so kann das urteilende Bewußtsein nur eine Korrektur dieses vorstellenden Bewußtseins bedeuten, das somit in ihm aufgeht, nicht zu seinem Gegenstande wird. Gegenstand müßte, will man einmal vorübergehend auf Rickerts Boden treten, das reale Ich, das vorstellende Bewußtsein nicht im Sinne des „Ueberhaupt" bleiben. Der Uebergang von Vorstellen zum Urteilen ist natürlich an sich für die Erkenntnistheorie notwendig, und die Herausarbeitung des *Anerkennungs*-, des *Entscheidungs*-Faktors im Urteil, das auf eine Frage mit Ja oder Nein antwortet und damit seinen Schwerpunkt in der Urteilsqualität hat, ein allgemein bekanntes Verdienst der Windelband-Rickertschen Lehre vom Urteil. Das „transzendente Sollen" der anzuerkennenden Zusammengehörigkeit von Gegenstandsform und Gegenstandsinhalt, der Vollzug dieser Anerkennung durch den Urteilsakt bleiben die unerschütterlichen Pfeiler einer Theorie des Gegenstandes der Erkenntnis und des im Urteil erkannten Gegenstandes. In welcher Weise kann jedoch der Begriff eines *irrealen* urteilenden Subjekts diese Theorie vertiefen und stützen? Ist mit dem *Aktivitäts*faktor im urteilenden Bewußtsein nicht der eigentlich bewußtseinsmäßige Faktor noch schärfer betont, als dies beim vorstellenden Bewußtsein der Fall sein konnte? Rickert sieht den hier vorliegenden Schwierigkeiten ins Auge und leugnet

Digitized by Google

nicht die Paradoxie, die im „Begriffe einer Bejahung gelegen ist, der nicht der eines realen psychologischen Aktes sein soll“ [1]). Auch soll dies urteilende Bewußtsein überhaupt als Eckpfeiler der Erkenntnistheorie nicht bloß der gemeinsame Name für alle „immanent realen Objekte“ sein. Ihm soll vielmehr die zentrale Rolle zukommen, die Objekte als real seiend durch Anerkennung des transzendentalen Sollens zu bejahen und damit die beiden Reiche der transzendenten Werte und der immanenten Objekte miteinander zu verbinden. Wiederum aber soll für diese zentrale Mission ein real psychisches Subjekt nicht die genügende Würde besitzen. Auch hier fordert bei Rickert der Idealismus den Uebergang zu einem irrealen Subjekt. Dieses wird nunmehr in der *logischen Ja-Form des immanenten Urteilssinns* gefunden, der mit den realen Urteilsakten gesetzt ist. Auch das urteilende Subjekt wird zu einer logischen *Subjekt-Form*, und diese Subjektform fällt mit der Form des immanenten Sinns einer Bejahung zusammen. Mit jener Verbindung der Begriffe Subjekt und Form zu dem der Subjektform stehen wir inmitten der Problematik, die bereits oben bei dem vorstellenden Bewußtsein überhaupt herausgearbeitet wurde. Freilich ist der Uebergang vom Bewußtsein in die logisch-objektive Sphäre jetzt durch die Einführung des immanenten Sinns abgewandelt. Der immanente Sinn soll nicht der objektive Urteilsgehalt sein, dieser fällt mit dem transzendenten Sinn zusammen. Der immanente Sinn ist der Sinn des Urteilsaktes selbst. Er soll als „Zwischenreich“ zwischen dem realen psychischen Urteilsakte und dem von ihm gemeinten transzendenten Sinn, dessen Formen mit denen des Gegenstandes selbst zusammenfallen, stehen. Er hat seine Stelle in Rickerts Theorie des Psychischen und wird dort noch zu behandeln sein. Die Entscheidung über die intendierte Subjektsform jedoch wird durch die endgültige Stellungnahme zu dem Begriffe des immanenten Sinnes und seiner inneren Möglichkeit nicht berührt. Auf alle Fälle ist auch dieser immanente Sinn, in dessen Form hier die Formen des Subjekts gefunden werden, etwas *Transsubjektives*. Auch er kann nur den widerspruchsvollen Begriff eines subjektlosen Subjektes, eines Bewußtseins überhaupt, das nicht mehr Bewußtsein ist, liefern. Ja neben der Gleichsetzung des urteilenden Subjekts überhaupt mit der „Jaform“ des immanenten Sinnes stehen Wendungen, in denen die Verflüchtigung des Subjekts noch eine Steigerung erfährt, in denen es ganz objektivistisch der Relation zwischen Form und Inhalt, ja dem reinen „Und“ selber gleichgesetzt wird. Die Ablehnung der echten Subjekt-Objekt-Dialektik

1) Gegstd. d. Erk. S. 322.

Digitized by Google

führt eben bei Rickert zu einer in sich selbst widerspruchsvollen Antithetik zwischen Subjektivismus und Objektivismus.

d) Rickerts Theorie des Psychischen.

a. Die objektivierende Psychologie.

Die Auseinandersetzung mit Rickert unter dem Gesichtspunkte des dialektischen Problems muß in einer Heranziehung seiner Theorie der Psychologie münden, zu der bereits alles hindrängt. Denn es wird sich zeigen lassen, wie eng seine Ablehnung der Dialektik mit seiner Auffassung der Psychologie zusammenhängt. Baut sich doch auch sein Subjektsbegriff durchaus auf der Ausschaltung des realen psychischen Subjekts als *philosophisch-relevanten Begriffes* auf. Seine Lehre von der Psychologie hängt mit dem Gegensatz von Wert und Wirklichkeit, Philosophie und Einzelwissenschaft, Natur und Geschichtswissenschaft eng zusammen. Innerhalb der methodologischen Untersuchung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung wurde die Psychologie als generalisierende Naturwissenschaft scharf von den individualisierenden Kulturwissenschaften geschieden, wurde insbesondere ihr Anspruch abgewiesen, Grundlage der Geisteswissenschaften zu sein. Diese Einstellung zur Psychologie wirkt in Rickerts System bis in seine feinsten Verästelungen weiter. Der Gegensatz zur Phänomenologie spielt bei seiner Stellungnahme mit. Das Problem der Psychologie wird der Punkt, an dem Rickert am stärksten mit dem positivistischen Zeitalter verbunden bleibt. Auf diesem Gebiete will er den Prozeß der Positivierung und Naturalisierung, das Hinübertreten der Psychologie zu den Einzelwissenschaften restlos anerkennen. Zu der Rückeinbeziehung der Psychologie in die Philosophie, an der in unseren Tagen gearbeitet wird, verhält er sich skeptisch. Die Polemik hat ihm sogar das Befangensein im positivistischen Mythos der Psychologie vorwerfen können.

Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten ist ihm Psychologie eine durchaus *objektivierende* Wissenschaft. Ihr Gegenstand, das empirische Ich, ist prinzipiell als Objekt unter Objekten auffaßbar, seine restlose Objektivierung erscheint nicht nur möglich, sondern als in dem Interesse des wissenschaftlichen Fortschritts gefordert. Es kann in den Kreis der Naturgegenstände und ihres zeitlich räumlichen Ablaufs ohne Verfälschung einbezogen werden. Psychologie tritt in den Kreis der Erfahrungswissenschaften, deren Gegenstand die psychophysische Wirklichkeit darstellt. Mit der Beseitigung der Sonderstellung für die Psychologie im System der Wissenschaften fällt die besondere Wert- und Sinnhaftigkeit

Digitized by Google

des psychologischen Ich, der besondere Akzent des Begriffs der Seele, ihre Verbindung mit dem Wertgedanken in der Konzeption des Geistes weg. Psychologie bewegt sich, wie es in schärfster Formulierung heißt, im Bereiche des *immanenten Nicht-Ich*. Sie hat es mit dem individuellen Ich zu tun, dies aber ist Ich-Objekt, also dem absoluten erkenntnistheoretischen Subjekt gegenüber „Nicht-Ich". Damit ist die prinzipiell mögliche *Verdinglichung* der Psychologie, die Möglichkeit, rein naturwissenschaftliche Gesetzesbegriffe von psychologischen Vorgängen und einen Gattungsbegriff für die Mehrheit der individuellen Iche zu bilden, formuliert. Psychisches als rein tatsächlicher sinn- und bedeutungsfremder Vorgang kann so unter dem einzigen Gesichtspunkte des Ablaufs in der Zeit betrachtet werden. Rickert bekennt sich zu jenem Verfahren, das ein Denker wie Husserl die vor-Galileische Epoche der Psychologie nennt. Es muß „erlaubt sein, von allen Leistungen zu abstrahieren und die seelische Realität ebenso auf ihr bloßes Dasein hin, also ohne Rücksicht auf Sinn und Bedeutung zu untersuchen, wie der Physiker die körperlichen Vorgänge erforscht" [1]). Diese Formulierung ist die schroffste Absage an den Begriff psychologischer Wesens-Wissenschaft.

Rickert wird auch nicht müde, das anthropologisch Beschränkte, das „Für-Sich-Hafte" des individuellen Ich zu betonen. Die Setzung des individuellen Ich als erkenntnistheoretischer Grundbegriff scheint ihm Solipsismus. Man bleibe dabei in den Grenzen der Individualität eingeschlossen und gelange unmöglich zu einer gemeinsamen Objektwelt. Das soziale Argument in der Erkenntnistheorie wird hierbei oft von ihm verwandt. Es fehlt seinem Begriffe des individuellen Ich von vornherein jenes Moment der „Monadizität", durch welches schon das individuelle Ich als ein Universum aufgefaßt wird, das trotz seines „fensterlosen Fürsichseins" durch *Repräsentation* der Objektwelt nach dem Du hinübergreift.

Den bekannten Konsequenzen dieser objektivierenden Auffassung des Psychisch-Realen für die Form des erkennenden Subjekts gesellen sich auch solche für dessen Inhalt hinzu. Auch das *Gegebene* und *Unmittelbare* wird bei Rickert vom Psychischen streng unterschieden. Der unmittelbare anschauliche Bewußtseinsinhalt hat für ihn keine psychische Struktur. Die Erlebniswirklichkeit scheint ihm hinsichtlich des Gegensatzes von Psychischem und Physischem indifferent, sie steht in keiner engeren Beziehung zum Psychischen, das ebenso wie das Physische erst einer nachträglichen begrifflichen Bearbeitung der Erlebniswirklichkeit angehört.

1) Gegstd. d. Erk. S. 159.

Digitized by Google

Der Psychologie kommt also bei Rickert auch keine „prophysische" Bedeutung als Gegebenheitswissenschaft zu. Die Verwendung von „Leistungsbegriffen" in der Gegenwartspsychologie bedeutet für ihn noch eine aus der philosophischen Tradition der Psychologie stammende Rückständigkeit. Die restlose Ersetzung dieser Leistungs- durch Daseinsbegriffe (d. h. wertfreie Begriffe vom Realen) würde den Prozeß zur positiven Tatsachenwissenschaft erst vollenden. Offenbar hat hierbei Rickert nur durch Sinnbeziehung definierte Leistungsbegriffe im Auge, nicht allgemein teleologische, wie auch die Biologie und deshalb die Psychologie schon als biologische Wissenschaft sie verwenden muß.

β. Das Zwischenreich des immanenten Sinnes.

Es gibt für Rickert jedoch auch eine Transzendental-Psychologie, die im Rahmen der Erkenntnis- und Urteilslehre auftritt und eben deshalb nicht zu der dem positivistischen Erkenntnisideal gemäß gestalteten Psychologie gehört. Sie ist im Zwischenreich des *immanenten Sinnes* heimisch, dem Berührungsgebiet zwischen transzendentem Sinn und Realität. Auch dieser Begriff hat bei Rickert die Aufgabe, die Fragestellung des *meta*physischen Monismus nach einer letzten Einheit von Wert und Wirklichkeit, einer *pro*-physischen Lösung zuzuführen. Die Berührung der beiden Sphären findet im erlebenden Ich statt, das in Anerkennung der Werte, im Vollzug unbedingt gültiger Aufgaben, *Wert-Realisierung* zu leisten hat. Damit erhält nun doch die Psychologie des individuellen Ichs bei Rickert eine besondere Rolle. Sie hat die den Akten des Ich für den Wert und seine Realisierung zukommende Bedeutung herauszuarbeiten. Diese Bedeutung des Aktes ist der ihm selbst immanente Sinn, der Aktsinn in bezug auf einen Wert, der Leistungssinn des Aktes. Es soll möglich sein, bei der Betrachtung dieses subjektiven Sinnes, der zwischen dem objektiven Sinn und dem realen psychischen Akt gelegen ist, zu verweilen, und diese Betrachtung von Realpsychologie und Wertphilosophie freizuhalten. Freilich nur im Sinne eines Verfahrens, bei dem man bewußt auf halbem Wege stehen bleibt, bei dem man nicht zur Synthesis von Wirklichkeit und Wert gelangt. Man hält sich hier vielmehr auf der schmalen Schnittfläche der beiden Reiche auf, die in echter Erkenntnis wieder zu verlassen sei. *Die Transzendental-Psychologie wird also keineswegs zur Schlüsselstellung des Weltbegreifens*, sie ist bei Rickert eine bloß *geduldete* Methode, die gegenüber der wesentlichen Alternative von Wert und Wirklichkeitserkenntnis unselbständig bleibt. Nur bei dialektischer Auffassung könnte sie diese Schlüsselstellung erhalten. Rickert dagegen kommt es auch hier auf dualistische Entwirrung

Digitized by Google

des Weltknotens an. Im Begriffe vom Zwischenreich des immanenten Sinnes sucht man die Einheit des Weltknotens bewußt zu bewahren — das aber ist für eine wesentlich analysierende Philosophie nur ein Ausnahmefall. Relativ am meisten synthetisch ist auch in diesem Zusammenhange für Rickert nicht die Metaphysik, sondern die Prophysik, die sich auf die Erlebniswirklichkeit richtet.

Ebensowenig wie zu einer dialektischen Umbildung des Philosophie-Begriffs führt die Kennzeichnung der Transzendental-Psychologie bei Rickert etwa zu einer Gesamtrevision seines Begriffes der Psychologie. Die Struktur der subjektiven Sinnhaftigkeit und Intentionalität der psychischen Akte wird von ihm nicht zur Kardinalstruktur des Psychischen gemacht. Sie bleibt bestimmten wertgerichteten Akten und auch diesen nur in einer abgeleiteten Betrachtungsweise vorbehalten. Das *Deuten* tritt zwar neben Erkennen des tatsächlichen und Verstehen des objektiven Sinnes, aber dieser Begriff der Deutung hat kein Heraustreten aus der Neutralität gegenüber der positivistisch sich selbst überlassenen Realpsychologie zur Folge. Auch die wertgerichteten Akte können in deren Bereiche wertfrei und objektivistisch behandelt werden. Also auch diesen Gebilden gegenüber bleibt die prinzipielle Möglichkeit der Verdinglichung aufrechterhalten.

γ. Intelligible Zustände und Gegenstände.

Die letzte Phase des Rickertschen Denkens, die sich gegenüber den geschlossen vorliegenden Hauptwerken bisher in monographischen Studien deutlich ankündigt, scheint nun allerdings seinen Psychologiebegriff erneut in Fluß zu bringen[1]). Jedenfalls schlägt sein Denken deutlich die Richtung zur Klärung des Begriffs *Bewußtseins-Inhalt* ein. Dieser tritt jetzt gegenüber den Formproblemen in den Vordergrund. Der „Zustand" wird nach dem „Gegenstand" schärfer ins Auge gefaßt. Als neuer Begriff tritt neben die sinnlichen Erlebnis-Inhalte der des *unsinnlichen Zustandes*. Er scheint zunächst zu weitreichenden dialektischen Konsequenzen bei dem Psychologie-Problem führen zu sollen. Ein „hyletischer" Sensualismus, der den Stoff des Gegenstandes jeder Art nur als sinnlichen Stoff kennt, wird abgelehnt. Das ist um so bedeutsamer, als bei Rickert ebenso wie unter seinem Einfluß bei Lask der Inhalt als ein „ineffabile", als das Bedeutungsfremde, stets eine Rolle spielt. Die Indifferenz des Gegebenen

1) Für diese letzte Phase sind folgende Aufsätze Rickerts charakteristisch: „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare." Logos XII, Heft 2, S. 235 ff. „Vom Anfang der Philosophie." Logos XIV, Heft 2/3, S. 121 ff. „Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik." Logos XVI, Heft 2, S. 162 ff.

Digitized by Google

gegenüber der Form gab ja unter anderem die Möglichkeit, dem in sich formlosen geltungsfremden Stoff auch in der Psychologie die Naturform von außen her aufzudrücken. Somit könnte wohl der Begriff des unsinnlich Gegebenen zu einer Revolutionierung des gesamten psychologischen Erlebnisbegriffes in Richtung der Einheit von Sinn und Sein führen. Indessen tritt der unsinnliche Inhalt vielmehr neben den sinnlichen Inhalt des Bewußtseins, das jetzt auch in der Inhaltssphäre im Sinne eines *universalen Dualismus* gespalten wird. Universaler Erlebnisinhalt bildet den Stoff für Sinngebilde, sinnlicher Inhalt für psychophysische Gegenstände. Zu beiden Arten des Inhalts müssen unsinnliche Formen treten, um aus vorgegenständlichen Zuständen Gegenstände aufzubauen. Unsinnliche Erlebnisinhalte liefern das Material für verstehbare Sinngebilde, sie sind aber bereits in ihrer Zuständlichkeit *verstehbar*, so daß sich im Dualismus des Stoffs verstehbare und wahrnehmbare Zustände gegenüberstehen. *Verstehbare Sinngebilde sind geformte unsinnliche Gegenstände mit selbst verstehbarer Inhalts- oder Zustandsbasis, psychophysische Realitäten erklärbare Gegenstände mit sinnlicher, nicht verstehbarer Zustandsbasis.* In diese Formel spitzt sich Rickerts Dualismus in der letzten Phase seiner Gedanken zu. Als Beispiel für den neuen Gedanken des unsinnlich verstehbaren Zustands treten Wortbedeutungen als Material von Sätzen, Sätze als Material eines systematischen Zusammenhanges, kurz *Denkerlebnisse* auf.

Mit dem Begriffe des verstehbaren Erlebnis-Inhalts, durch den vor allem das Erlebnis des Denkens in seiner Ursprünglichkeit zu seinem Rechte kommt, tritt Rickerts Theorie des Bewußtseinsinhalts aus den Komplikationen mit dem erkenntnistheoretischen Subjektsproblem heraus und mündet in den Ausgangspunkt und die Fragestellung der Denkpsychologie ein. Von deren Voraussetzungen aus wird zu Rickerts Psychologiebegriff später nochmals Stellung zu nehmen sein. Zur immanenten Kritik aber dient seine problemgeschichtliche Behandlung des Begriffs der intelligiblen Welt vom Gedanken des Verstehbaren aus. Die Wertphilosophie hatte ja die *neue* intelligible Welt als die des *unsinnlich Geltenden* dem alten Begriff des Intelligiblen als des *Uebersinnlich-Seienden* gegenübergestellt. Nunmehr erhält auch eine Sonderart des *diesseitig immanenten Seins* die Bezeichnung des *intelligiblen Zustandes*. Haben also die platonische Ideenlehre und die verstehende Psychologie dasselbe Thema? Ist nicht der Gegenstand der einen Lehre durch seine ichentrückte logische Transzendenz, der der anderen durch seine radikale Immanenz gekennzeichnet? Gewiß bestehen im Platonismus bereits die engsten Beziehungen zwischen Logos und Psyche, aber doch im Sinne der restlosen Unterordnung des

Digitized by Google

Psychischen unter das Logische. Und diese Unterordnung hatte Rickerts Kantianismus gesteigert, ja bis zur Auflösung der Verbundenheit verschärft. Wirft also nicht der Begriff des intelligiblen Zustandes, der das für die transzendente Geltungssphäre reservierte Prädikat der Verstehbarkeit auf die immanent psychologische Sphäre überträgt, den bisherigen Rickertschen Psychologiebegriff über den Haufen? Ist nicht damit der Standpunkt der Sinnfreiheit des Psychischen verlassen, ja antithetisch verändert, wenn der eine Teil der psychischen Diesseits-Welt geradezu mit der unsinnlichen Geltungswelt verschmilzt?

Indessen braucht man den Platonismus und Dualismus nicht gegen Rickert zu verteidigen. Denn jene Unterscheidung des unsinnlich-verstehbaren Inhalts und des sinnlich-unverstehbaren ist selbst letzte Konsequenz eines „universalen Dualismus". Die Auszeichnung der einen Hälfte des seelischen Erlebens bis zur Erhöhung ins Transzendente ist selbst nur *Symptom dafür*, daß der Durchbruch zu einer Reform des *gesamten* Psychologiebegriffes eben nicht erfolgt. Wiederum bildet die Abneigung gegen einen dialektischen Monismus, der dem Psychischen als solchem Sinnhaftigkeit verleihen würde, hierbei das innerste Motiv. Vor einer gleichmäßigen Behandlung sinnlich-anschaulicher und unsinnlicher Erlebnis-Inhalte wird zurückgeschreckt. Von beiden aber ist doch Rickert gegenüber zu sagen, daß sie in gleicher Weise verstehbar und unverstehbar, damit aber auch in gleicher Weise sinnlich und unsinnlich sich präsentieren. Sie sind auf den Generalnenner der Erlebbarkeit zu bringen. Das besagt, daß in jedes Denkerlebnis anschauliche Elemente eingehen, ohne daß es in seiner Ganzheit in sie aufzulösen wäre, daß aber umgekehrt auch alles sinnlich Anschauliche bedeutungshaft und verstehbar, d. h. mit unsinnlichen Elementen durchsetzt ist. Niemals kommt es als Namenloses zu Bewußtsein, niemals als „Gewühl", sondern stets in der Form der Bestimmtheit oder des identischen „Was", die also Rickerts Trennung vom *Be*wußten und *Ge*wußten hinfällig macht. So ist der Erlebnisinhalt in seiner Totalität als einheitlich verstehbar aufzufassen. In dieser Verstehbarkeit liegt zugleich das Element der Nichtverstehbarkeit im Sinne der Wahrung der Gegebenheit, des Nichterzeugt-werdens des Inhalts vom reinen Denken. Mit dieser Einsicht lösen sich die Paradoxien des Rickertschen Begriffs „intelligibler Zustand" in der einheitlichen Struktur des Psychischen auf.

Aber auch der radikale Dualismus zwischen verstehbar-gegenständlichen Sinngebilden und psycho-physischen Gegenständen ist nicht aufrechtzuerhalten, weder hinsichtlich ihrer Form noch ihres Inhalts. Wenn beide Gegenstände auch nach Rickert durch unsinnliche Formen kon-

Digitized by Google

stituiert werden, kann doch nicht von Unverständlichkeit der psychophysischen Gegenstände die Rede sein; so muß sich der Gegensatz von Erklären und Verstehen relativieren. Viel eher ist hier die Parallelisierung durch das Auftauchen des „logo-logischen" Problems mit all seinen unermeßlichen Schwierigkeiten bedroht. Sind denn die verstehbaren Sinngebilde Gegenstände? Sind sie nicht nur Formen von Gegenständen oder Gegenstandsmomente, deren Vergegenständlichung durch die logische Erkenntnis selbst problematisch ist? Auf diese Frage soll hier nicht näher eingegangen werden. Falls sie aber als Gegenstände betrachtet werden können, bauen auch sie sich im denkpsychologisch definierten Sinne des Wortes auf sinnlich-unsinnliche Bestandteile auf. Nur am fertigen Sinngebilde, von dessen *genetischer Betrachtung im logischen Sinne* zugunsten seiner modellartigen Auffassungsweise abgesehen wird, könnte man die inhaltlichen Elemente selbst schon als unsinnlich bezeichnen. Das wäre aber beim psycho-physischen Gegenstande ganz ebenso der Fall. In dieser rein objektiv-logischen und im unerlaubten Sinne des Wortes subjektlosen Betrachtungsart könnte der Anschein eines Korrelationismus im Sinne äquivalenter Elemente erweckt werden. Wir können aber auch bei den verstehbaren Sinngebilden gar nicht davon abstrahieren, daß ihr Inhalt erlebbar sein muß. Wortbedeutungen als Elemente des Satzes, Sätze als Elemente der Rede sind innerhalb des Erlebens nicht nur abstrakte Elemente des Sinnes, wie bei einer rein objektiven Betrachtung, sondern sie sind als Ton, als Gesichtseindruck schon in relativer Verständlichkeit erlebt, an die in der gegenständlichen Formung notwendig anzuknüpfen ist. Damit wird auch von dieser Seite der Betrachtung aus der Gegensatz eines sinnlichen und eines intelligiblen Inhalts im Gegenstande hinfällig.

Rickerts Kampf gegen die metaphysische und *psychologistische* Umdeutung der intelligiblen *Gegenstände* — wir können dafür ruhig sagen: *jedes* Gegenstands-Begriffs — ist natürlich voll berechtigt. Als nicht ebenso berechtigt aber muß die Abwehr der sogenannten verstehenden Psychologie als adäquater Erkenntnis der intelligiblen Zustände erscheinen. Verstehende Psychologie im kritischen Sinne des Wortes ist nicht psychologistisch, sondern im Gegenteil dialektische Ueberwindung des Psychologismus. Gewiß kann keine Psychologie selbst Geltungsphilosophie werden, können die Formen ihrer Erkenntnis nicht die Formen des „mundus intelligibilis" bedeuten. Der Begriff des Sinnes kann so gewiß nicht psychologisch erschöpfend definiert werden, als er das Element der Geltungstranszendenz einschließt. Um so weniger können die Ansprüche des Begriffs „immanenter Sinn" abgewiesen werden. Das Verstehbare ist

Digitized by Google

nicht in Psychisches aufzulösen, aber das Psychische ist durchaus verstehbar, Sinn-Verständnis ist nicht Seelenverständnis, aber als dessen notwendige Voraussetzung von ihm nicht ablösbar. Rickerts Polemik gegen die verstehende Psychologie auch in diesem Zusammenhange ist eine Art Rückzugsgefecht gegen die Möglichkeit, den Begriff der Sinnhaftigkeit auf die ganze psychische Sphäre auszudehnen. Sie müßte aber, konsequent durchgeführt, auch seinen eigenen Begriff des verstehbaren Zustandes gefährden.

δ. Zur Kategorie der Gegebenheit.

Nur vorläufig angedeutet sei im Rahmen dieser Betrachtung, daß einer der zwiespältigsten Begriffe Rickerts allein durch *kritische Dialektik auf denkpsychologischer Grundlage* seine Klärung erfahren kann. Seine Kategorie der Gegebenheit ist ein Schulfall für die Widersprüche, die aus der Ablehnung eines echten dialektischen Problems resultieren. In der Kategorie der Gegebenheit soll der Inhalt selbst noch als Form gefaßt werden: so wird die Form der Inhaltlich*keit*, die Kategorie der Gegeben*heit* dem Inhalt, dem Gegebenen gegenübergestellt. In dem Wahrnehmungsurteil etwa: „dies ist blau" könne unter Abstraktion vom Inhalt blau das „dies" als kategoriale Form angesehen werden, die sich vom allgemeinen „dies" oder „etwas" unterscheidet. Individuelle Formen sollen nicht denkmöglich sein, wohl aber Formen *des* Individuellen. Es ist aber nicht einzusehen, was nach Wegfall des „blau" am „dies" noch den Unterschied zum allgemeinen „Etwas" bilden soll. Es wird nicht klar, wodurch *allgemeine* Formen des Individuellen sich von anderen Formen abgrenzen sollen, deren Inhalt ja auch stets ein relativ Individuelles, nie ein schlechthin Allgemeines ist. So gerät man bei jener Kategorie der Gegebenheit in eine ganze Reihe von Widersprüchen. *Nur die Zuordnung der Gegebenheit zur verständlichen Bedeutung jedes Erlebnisinhaltes* kann eine Lösung des Problems der Gegebenheit anbahnen. Deshalb hat sich auch die Denkpsychologie, die zugleich philosophische Prinzipienlehre der Psychologie sein will, als Erbin der Problemstellung der nachkantischen romantischen Philosophie bezeichnen können. Die nachkantische Philosophie ringt ja mit dem Problem des Inhalts, den sie auf spekulativem Wege in die Formen des Geistes auflösen will.

Digitized by Google

e) Rickerts heterologische Grundlegung und das System der Philosophie.

a. Zur Kritik der Lebensphilosophie.

Die Auswirkung der Rickertschen Grundlegung der Philosophie in den konkreten Fragen der Lebensanschauung und dem Ganzen des philosophischen Systems sind nunmehr zu betrachten. Die enge Verknüpfung einer erneuten logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung mit dem Willen zum System fundierter Lebensanschauung ist für die streng kritizistische Haltung Rickerts charakteristisch. Auf dem Weg, dieses System als Frucht reifer wissenschaftstheoretischer Studien zu pflücken, sah er die neuromantische Philosophie des Lebens als Hindernis. So ging er mit schärfster Kritik gegen diese philosophische „Mode" vor. Philosophische Mode auf der einen — zeitlos gültige Wissenschaft auf der anderen Seite — auch diese Einstellung ist für seinen kritischen Dualismus kennzeichnend, der nicht nach „Aufhebung" der Motive der Mode zielt, sondern sie mit „transzendenter" Kritik richtet. Die Philosophie des Lebens gilt ihm nicht als Symptom einer neuen Modernität, die die „neuzeitliche" in Kant gipfelnde ablösen könnte. Ihre Unvollkommenheiten sind ihm nicht Ausdruck einer Gärung, die einer wirklichen Revolution der Philosophie vorausginge und ihrerseits neue Erschütterungen der Zeit vom Ueberzeitlichen her bedeuten könnte. Durch diese Haltung wird an einem Einzelfalle Rickerts Theorie der Beziehungen zwischen Ueberzeitlichem und Zeitlichem bestätigt. Denn seine Philosophie „sucht in Form des Systems nach einer Weltanschauung, die sowohl die Zeitanschauung als auch die Lebensanschauung umfaßt, und so das zeitliche Leben im Zusammenhange mit dem überzeitlichen Wesen des Weltalls verstehen lehrt" [1]). Dieser Zusammenhang soll widerspruchslos gedacht werden, mit sauberer Trennung seiner beiden unveränderlich bleibenden Seiten. Die Erschütterung des Zeitlichen durch das Ewige, das der Zeit analoge Schicksalsmoment im Ewigen selbst fehlen Rickerts Konzeption. Die summarische Charakteristik der Lebensphilosophie als Modeströmung ist hierfür symptomatisch, wenn auch ihre vom Augenblick getragenen Motive durch Rickerts Kritik getroffen werden. Die rein modischen Motive in der Lebensphilosophie sind zweifellos *neuromantisch.* Wo sie als neue Romantik einen ästhetizistisch kontemplativen Einschlag hat, da kann sie geradezu als krampfhafter Versuch ermatteten Schöpfertums innerhalb der *bürgerlichen* Kultur angesehen werden. Dieser wirkt sich

1) H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920. S. 14.

Digitized by Google

im Impressionismus aus, der die sensationelle Bewegtheit — ohne Heraklits Logos — zum Grundwert erhebt. Soweit der philosophische Expressionismus wesentlich in ästhetisch mystischen oder vitalistischen Kategorien verblieb, hat auch er uns nicht mehr viel zu sagen. Aestheticismus ist dem realistisch praktischen Grundzug der Gegenwart nicht gewachsen. Nicht durch kontemplative Schau und Versenkung kann dieser zum „gläubigen Realismus" gestaltet werden. Aus diesen und auch aus rein logischen Erwägungen heraus wird jede dialektische Philosophie mit Rickerts Kritik des Intuitionismus und des Biologismus ein weites Stück zusammengehen müssen. Kritizismus und Dialektik halten an dem begrifflichen Charakter der Philosophie in gleicher Weise fest. Die Begriffslosigkeit des Intuitionismus wie die biologistische Verengung des philosophischen Begriffs lehnen beide ab.

Für unsere Fragestellung aber sind die Partien der Rickertschen Kritik an der Lebensphilosophie wichtig, die zum dialektischen Problem Beziehungen haben. Dies ist gegenüber der Simmelschen Ausgestaltung der Fall. Bei Simmel wird Leben als die Einheit des „für sich" und „außer sich", als stetes über sich Hinausgreifen in seiner eigensten Sphäre definiert. Ihm ist Leben jene unmittelbare Einheit von „Dasein" und „Leistung", die Rickert einander stets gegenüberstellt. In einer widerspruchsvoll gespannten Einheit besteht Dasein nur durch Leistung, sie gibt ihm den Halt, den es in stetem Flusse doch wieder überspülen muß. Eine Auflösung dieser Gegensätzlichkeit stand für Simmel nicht in Frage, so daß seine Dialektik nicht dem Typus der synthetischen, sondern der antithetischen zuzurechnen wäre. Aber es erscheint überhaupt zweifelhaft, ob hier von Dialektik geredet werden kann: Der Widerspruch kommt für Simmel nur in einer reflektierenden Betrachtung des Lebens auf, er ist in dessen Unmittelbarkeit selbst nicht vorhanden. Soweit Rickert diesen intuitionistischen Einschlag auch bei Simmel durch den Hinweis kritisiert, daß der Begriff des Lebens das Leben im strengen Sinne seiner Unmittelbarkeit zerstören müßte, ist er im Recht. Soweit Reflexion und Denken, die das Leben überschreiten, nicht zugleich zum Leben selbst gerechnet werden, gehört auch Simmel der Unmittelbarkeits-Philosophie an. Doch steht für Simmel die dialektische Auffassung des Lebens als „Grenz-Denken" neben der rein intuitionistischen. Diesem die Lebensphilosophie überschreitenden Begriff des Lebens gegenüber ist mit der Kritik der Intuitionismus nicht durchzukommen. Gewiß exponiert jener Grenzbegriff Simmels im Sinne einer antinomischen Dialektik die Unlösbarkeit des Problems mit den Mitteln des endlich reflektierenden Denkens, das nicht spekulativ „aufgehoben" wird. Aber das von Rickert

Digitized by Google

gegen Simmels ironische Wendungen geltend gemachte Postulat, daß Problemlösung und Problemstellung sich rein und restlos entsprechen müssen, daß nur lösbare Probleme gestellt werden dürfen, gilt nur für jede rationale positive Wissenschaft. Philosophie kommt von der Stellung des unvermeidlichen Grenzfragen nicht los. Bei ihnen ist die prinzipielle Lösbarkeit noch nicht in ihrer Problemstellung garantiert.

Rickerts eigene Stellung zum Problem des Lebens gibt wohl am prägnantesten der Satz wieder: „*Es gibt Leben im All, aber das All selbst ist nicht Leben*“ [1]). Im naturalistischen Sinne darf diese Wendung natürlich nicht verstanden werden. Das All, das hier als umfassender Gegenstand dem Leben gegenübergestellt wird, kann gerade für Rickert nicht mit der Natur gleichgesetzt werden. Offenbar ist das *All des Denkbaren*, das Natur und Kultur, Unbelebtes und Lebendes, Objekt und Subjekt, Werte und Wirklichkeit umfassende All gemeint. Gewiß könnte nur begrifflose Mystik oder begrifflich eingeengter Biologismus dies All als Nur-Leben charakterisieren. Damit aber ist der Anspruch der Dialektik, das denkbare All durch einen umfassenderen Lebensbegriff höherer Art zu definieren, nicht abgetan. Ja, es könnte gefragt werden, ob denn nicht auch Rickerts Begriff des Universums als vollendliche Totalität einen Gegenstand meint, dessen analoge *Struktur* innerhalb des „Lebendigen“ zu finden wäre. Ein unbelebtes All wird nicht als gegenständlicher Inbegriff des Systems der Werte gedacht werden können. Vielmehr werden vom Begriffe des Systems und der Idee aus sich engste Beziehungen zu einem umfassenden Begriffe des Lebens ergeben. Für Rickert ist der Begriff des Lebens im All, ebenso wie der der Bewegung, ein bloßer Relationsbegriff. Aber ist nicht dem speziellen positiv wissenschaftlichen Relationsbegriff ein universaler gegenüberzustellen, das System der Philosophie als Inbegriff von Relationen, die Relation selbst als *Idee* gegenüber den bloßen Relations*begriffen* [2])? Und greift damit nicht die Dynamik des Denkens im Sinne der Totalität über den Gegensatz von „statischem“ und „dynamischem“ Denken in der positiven Wissenschaft hinaus? Das All des Denkbaren kann nicht in statisch platonischer Ruhe der dynamischen Welt der Bewegung und des Lebens gegenüberstehen.

Rickerts Philosophie der Werte allerdings tendiert im Gegensatze zu seinen eigenen universalen Zielsetzungen der vollendlichen Totalität nach der Richtung eines solchen statischen Platonismus. Für diesen behält stets der Dualismus das letzte Wort. Der Dualismus zwischen Philosophie

1) Philos. d. Leb. S. 71.

2) Die Ausführungen über *Bruno Bauch* im 2. Halbbande werden dies Problem weiterverfolgen.

Digitized by Google

und Leben scheint unausrottbar. Solches Denken aber wird, wie sich immer deutlicher zeigt, von einer doppelten Problematik bedroht: Es wird im Gegensatze zu seinem eigenen Idealismus einen theoretischen Realismus nicht los, der ein schlechthin irrationales Ding an sich-artiges Element, wie hier das Leben, unangetastet vom Denken bestehen läßt. Er setzt im heterologischen Denken außerdem Relationen, deren Glieder einander nur scheinbar äquivalent sind. Denn wenn das Denken das Eine, das Leben das Andere darstellt, werden nicht logisch gleichartige Glieder in der Relation miteinander verknüpft, ganz ebensowenig wie dies bei der Verbindung von Zeitlosem und Ewigem der Fall ist. Bei den Systemfragen wiederholt sich in konkreter Form mithin die Problematik der Grundlegung.

β. Rickerts konservative Stellung zu Kant.

Rickerts Kantianismus ist öfter von seinen Gegnern als „reaktionär" bezeichnet worden, und Rickert hat diesen Vorwurf zurückgegeben. Das Schlagwort reaktionär dürfte jedoch in der Philosophie ebenso relativ sein wie in der Politik und auch hier das Wort gelten: On est toujours le réactionnaire de quelqu'un. Verwendet man dagegen den fester umrissenen Begriff des „Konservativen", so verdient Rickerts Haltung zu Kant diese Bezeichnung allerdings eher als die jedes anderen Denkers der Gegenwart. Seine Schrift: „Kant als Philosoph der modernen Kultur" [1]) läßt uns daher seine eigene Weltanschauung wie in einem Brennpunkte erkennen. Auch ihre Pointe ist die Stellungnahme *gegen eine neue Dialektik*, von der auf keinen Fall eine Ueberwindung Kants erwartet werden könne [2]). Die Unterschiede der eigenen Rickertschen Philosophie zum Kantianismus treten hier zurück, der Gegensatz zwischen Antidialektik und dialektischer Indifferenz spielt in diesem Rahmen keine Rolle. Das Bekenntnis zum kantischen Dualismus und zur kantischen Autonomie wird rückhaltslos abgelegt. Der Dualismus ist die unaufhebliche Zweiheit des Theoretischen und Außertheoretischen, der Philosophie und des Lebens. Die Autonomie bedeutet den Eigenwert und die souveräne Differenziertheit der Kulturgebiete. *Kritische Theorie des Atheoretischen und Eigengesetzlichkeit der kulturellen Betätigungen* — diese beiden Elemente stempeln für Rickert Kant zum Philosophen der modernen Kultur. Diese Kultur fällt für Rickert mit der „neuzeitlichen" zusammen. Sie wird durch den Gegensatz zum Mittelalter und zur Antike bestimmt. Mit der Bejahung Kants

1) Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924.

2) Vgl. dazu auch die lehrreiche Schrift von *August Faust*: H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart. Tübingen 1927.

Digitized by Google

und damit der Neuzeit, stellt sich Rickert außerhalb der heutigen „*Krisentheorie*", d. h. außerhalb aller der Denker, die diese neuzeitliche Geschichtsepoche für abgelaufen halten. Er bejaht also die „bürgerliche" Weltepoche, hält ihre Lösungen für widerstandsfähig und sie selbst nicht durch Zusammenbruch bedroht. *Max Webers* Charakterisierung der gesamten Epoche wird hierbei verwandt, ebenso wie Weber Rickerts Wissenschaftstheorie benützt hat. In einer glücklichen und umfassenden Darstellung charakterisiert Rickert Kant und die Neuzeit durch die eigenartige Ordnung der von der Antike übernommenen Kulturelemente: Griechentum, Römertum, Christentum gegenüber dem Mittelalter. Griechentum wird als theorieseliger Intellektualismus, Römertum als praktischer Rationalismus, Christentum als religiöser Irrationalismus verstanden. Das neutrale Nebeneinander dieser Prinzipien, ihre Gebietseinteilung durch die kantischen Grenzsetzungen wird durch den Gegensatz gegen andere systematische Lösungsversuche gekennzeichnet. Die *Souveränität* der Philosophiegebiete, die auch den Keim möglicher Konflikte zwischen ihnen birgt, mindestens aber der philosophische „Föderalismus" steht dann gegen das Prinzip einer letzten Einheit, aus der die einzelnen Gebiete ableitbar sind. Ueber die Ablehnung einer mechanisch autoritativen Einheit von Wissenschaft, Staat und Religion, wie er in mittelalterlichen Möglichkeiten jedenfalls liegt, wird man mit Rickert nicht zu diskutieren brauchen. Ebenso gewiß ist ein absoluter Rationalismus im vorkantischen Sinne, mit dem die Wissenschaft nicht nur ins Uebersinnliche, sondern auch in außertheoretische Gebiete übergreift, diese Erneuerung des griechischen Intellektualismus, als erledigt zu betrachten. Gegenüber *Aristoteles*, *Thomas von Aquino*, *Descartes*, *Spinoza* ist Kants Modernität gewiß nicht zu leugnen. Aber sind nicht *Hegel* und *Kierkegaard*, diese gewaltigen zueinandergehörigen Antipoden des 19. Jahrhunderts, sind nicht die *Ideal- und Real-Dialektiker* (neben Hegel und Kierkegaard also auch Marx) Vorboten einer *nachkantischen*, *nachbürgerlichen* und auch *nachchristlichen* Weltepoche? Auch Rickert weiß natürlich sehr wohl, daß jene Denker die Krise des dualistischen und autonomistischen Prinzips bedeuten. Deshalb rückt er den Hegelschen Panlogismus mehr als berechtigt in die Nähe des griechischen Intellektualismus. Die antinomische Dialektik im Sinne Kierkegaards aber wird als „*negativer Intellektualismus*" mit einer interessanten Wendung gekennzeichnet. „Das Paradoxe ist das Intellektuelle, nur mit negativem Vorzeichen"[1]). In der Tat bedeutet ja das Paradox den aufgehobenen,

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, S. 87.

Digitized by Google

ja als unaufhebbar angesehenen Widerspruch. Für eine synthetisch vollendete Dialektik ist dieser Widerspruch Durchgangspunkt. Er wird aufgehoben, indem seine negative Dialektik ein Moment der abgeschlossenen Dialektik selbst bildet. Antithetische Dialektik bleibt dieser synthetischen gegenüber bei der negativen Dialektik stehen. Negativ dialektisch ist also das Paradox zweifellos. Aber darum auch negativ intellektualistisch? Zu dieser Kennzeichnung gelangt Rickert auf Grund der Unterscheidung des Paradox vom Irrationalen, die durchaus in der Konsequenz des antidialektischen Kritizismus liegt. Das Irrationale ist das an sich genommene schlechthin Unmittelbare, das Leben als solches außerhalb aller Philosophie. Erst durch Anwendung philosophischer Kategorien auf das Irrationale werde es zum Paradox verfälscht. So erhält das als philosophische Kategorie scharf abgelehnte Leben jetzt seine entscheidende Verfestigung und Unaufhebbarkeit außerhalb der Philosophie selbst. Rickerts logische Kategorie des „Prophysischen", *noch* Widerspruchs-Indifferenten, wird nunmehr inhaltlich erfüllt. Der Begriff des Irrationalen wird zwar in diesem Zusammenhange am religiösen Leben entwickelt, ist jedoch zwanglos auf die gesamte Lebenssphäre zu übertragen. Das Verhältnis von Vernunft und Christentum hat von jeher einen wichtigen Ausgangspunkt für dialektische Grundprobleme gebildet. Die dialektischen Ansprüche treten hier nach Rickerts These jedoch nur durch den Versuch, die religiöse Unmittelbarkeit zu *denken*, also durch ihre intellektualistische Verfälschung, auf. Das Christentum sei irrational, nicht paradox. Die Gottes-Kindschaft, die göttliche Person als Einheit von Personen, Gott in der Gestalt historischer Individualität vermöge unmittelbare Frömmigkeit widerspruchslos zu erfassen und sich dabei von dialektischen Exerzitien freizuhalten. Jenseits von Intellektualität und Opfer des Intellekts soll also diese Sphäre gehalten werden. Von der Gnostik jedoch bis auf Hegel und Kierkegaard habe die intellektualistische Verfälschung der schlichten irrationalen Frömmigkeit ihre Rolle gespielt. Tertullians „credo quia absurdum" stehe zur griechisch-christlichen Logoslehre im gleichen Verhältnis wie Kierkegaard zu Hegel: im Verhältnis der Antithesis zur Synthesis. Demgegenüber sei nur die widerspruchslose Thesis anzuerkennen.

Das Hinausgreifen dieser Erwägungen über den religionsphilosophischen Gedankenkreis zeigt sich auch darin, daß er in Verbindung mit dem Begriff der Individualität und des atheoretischen Wertes gebracht wird. Die irrationale Lebenssphäre wird der Sphäre des Individuellen gleichgesetzt. Um so weniger sei sie Widerspruch: der Widerspruch sei das Unmögliche, die Individualität hingegen das schlechthin Wirkliche. Zu-

Digitized by Google

gleich wird das Irrationale in engste Verbindung mit den atheoretischen Werten gebracht, ja mit deren Struktur identifiziert.

Unsere Kritik der Rickertschen Metaphysik des Wissens enthält bereits alle Elemente zur Kritik seiner weltanschaulichen Antimetaphysik. Ist jener radikale Dualismus zwischen Philosophie und Leben, Philosophie und Religion, Denken und atheoretischen Werten möglich, in den diese Lehre ausläuft? Gewiß: Rickerts Philosophie steht in dieser Hinsicht streng auf dem Boden der deutschen Klassik, nicht nur als Philosophie, sondern als geistige Gesamtbewegung genommen. Nicht zufällig beruft er sich bei seiner Konzeption des Irrationalen neben der Religion auf die Kunst, auf Kants Kritik der Urteilskraft, an derem Horizonte Goethe als Künstler, als Genie der Lebensführung und schließlich auch als homo religiosus auftaucht. Er knüpft an jenen kurzen Augenblick der deutschen und abendländischen Geistesgeschichte an, in dem durch Kant und Goethe eine unproblematische Ordnung der Kulturgebiete: Wissenschaft, Ethik, Kunst, Religion erreicht zu sein scheint. Goethes reines künstlerisches Gefühl, seine reine Frömmigkeit, seine transzendental (so von Schiller) deduzierte Naivität scheinen allerdings unparadox, sie scheinen insofern harmonisch mit dem kantischen Wissenschaftsbegriff, der kantischen Ethik, dem Christentum verknüpfbar. Die Stellung Goethes gegenüber Jacobi als seinem paradoxal eingestellten Gegenspieler macht dies besonders deutlich. Dennoch wird Goethes Totalität für die nachfolgenden Betrachter mit Recht zu einem nur dialektisch begreifbaren *Phänomen*, und diese ihm allein adäquate Methode des Begreifens hat sich auch in Goethes Gegenwartsbilde durchgesetzt [1]). Wäre selbst die Lebenseinheit einer solchen exemplarischen Gestalt intuitiv irrational, d. h. widerspruchslos, ihre begriffliche Verarbeitung muß eben doch dialektisch erfolgen. Und auf die begriffliche Verarbeitung kann jedenfalls die Philosophie, kann aber auch sonst keine mögliche Einstellung verzichten. Um so weniger kann dies geschehen, als nur scheinbar jenes Leben unreflektiert und begriffslos ist. Denn eher als der Widerspruch, erscheint die absolute Irrationalität des Daseins als begriffliche Konstruktion nach einem bestimmten Wunschbilde. Das Denken des Lebens ist ebensowenig preiszugeben wie das Leben des Denkens. Leben muß gedacht werden, weil ein Sich-denken zu seinem eigenen Wesen bereits gehört. Rickerts Verzicht auf jedes *Grenzdenken* und damit jede *Grenzüberschreitung* ist undurchführbar. Mit diesem Verzicht kommt in sein System der realistisch-empiristische Beisatz, der auch der idealistischen

1) So bei *Simmel*, *Gundolf* und dem von diesen abhängigen *Korff*.

Digitized by Google

Grundlegung widerstreitet. Freilich, wenn das Leben gedacht wird, fällt der Harmonismus des Systems. Aber ist nicht selbst im Höhepunkte der Klassik die Harmonie der Werte durch die mit dem soziologischen Schicksal des deutschen Bürgertums zusammenhängende Realitätsferne ermöglicht? Sie stellt einen Rest des aufklärerisch humanen Zeitalters dar und färbt das Lebensideal überwiegend als Bildungsideal. Das 19. und das auf ihm aufbauende 20. Jahrhundert hat jedenfalls diese Harmonie gründlich zerstört und damit gezeigt, daß die Klassik keine Synthese zu einem tausendjährigen Reich, ja nicht einmal eine der mittelalterlichen Weltordnung ebenbürtige Geschichtsgestalt schaffen konnte.

Als Symptom für die Undurchführbarkeit jenes radikalen Dualismus bei Rickert ist unter rein logischen Gesichtspunkten die Verquickung zwischen Lebensbegriff und atheoretischen Werten hervorzuheben. Fällt denn etwa die lebensmäßige Realisierung der atheoretischen Werte mit der Struktur dieser Werte zusammen? Ist etwa ethisches Handeln oder künstlerisches Schaffen selbst der künstlerische Wert? Sicher nicht. Gewiß haben diese atheoretischen Werte eine engere Gebundenheit an die *Unmittelbarkeit* des sie realisierenden Subjekts als die theoretischen Werte, die zu ihrer Verwirklichung der „abdrängenden" Form bedürfen[1]). Gewiß ist die der Wissenschaftslehre korrespondierende Wissenschaft weniger „lebensnah" als ethisches Handeln, ästhetisches Schaffen. Indessen bleibt eben das die theoretischen Werte in der Wissenschaft realisierende Subjekt doch immer lebendiges Subjekt, und auf der anderen Seite der ethische und ästhetische *Wert* immer lebenstranszendent und als solcher nicht mit dem Leben *in* ihm zusammenfallend. Gerade um dieser prinzipiell gleichen und auf allen Seiten des Systems prinzipiell gleichgespannten, wenn auch graduell unterschiedenen Struktur herrscht keine Kluft zwischen dem theoretischen und dem atheoretischen Flügel des Wertsystems. Der Wertcharakter der atheoretischen Werte muß gewahrt bleiben, als Werte aber fallen sie unter den umfassenden Begriff der Geltung oder der Wahrheit selbst. Diese von ihm selbst herausgearbeitete Geltungsstruktur in der Systemgrundlegung gefährdet Rickerts beschränkende Zuordnung des Wahrheitsbegriffs zu den theoretischen Werten zugunsten der Trennung von Philosophie und atheoretischem Leben. So heißt es z. B. in seinem Kantbuche: „Wir bewegen uns auf *allen* atheoretischen Gebieten jenseits von wahr und unwahr, deutlicher: von wahr und falsch, und man wird die Eigenart des religiösen Lebens

1) Vgl. die folgenden Ausführungen über *Lask*.

Digitized by Google

erst dann verstehen, wenn man in der Religionsphilosophie die Alternative: wahr oder falsch ebenso behandelt, wie in der Ethik oder in der Aesthetik“ [1]). Die Gefährdung der Grundlegung des Wertsystems durch die Trennung von Philosophie und Leben liefert einen indirekten Beweis von deren Undurchführbarkeit.

2. DER NEUKRITIZISTISCHE PLATONISMUS EMIL LASKS.

a) Zur allgemeinen Charakteristik der Philosophie Lasks.

Es liegt im Wesen des Kritizismus, daß er eine Reihe alter Rätselfragen erledigen zu können glaubt, daß er seinen Standpunkt jeder anderen Philosophie gegenüberstellt. Indessen steht auch er in enger Verbundenheit mit den bleibenden Grundfragen allen Philosophierens, an denen sich auch sein eigenes Schicksal als Philosophie entscheidet. Den Zusammenhang mit der Substanz der philosophischen Wissenschaft aller Zeiten hat das Denken *Emil Lasks* von seinem Anfang an zu wahren gewußt. Ihm ist Philosophie nicht nur soweit Wissenschaft, wie sie Kritizismus ist oder war, sondern in Einheit mit dem unverfälschten Gehalt Platos und anderer Großer arbeitet er im wahren Sinne des Wortes jenseits der „Standpunkt-Philosophie“, aber nicht der Problemgeschichte, an den „Sachen“ selbst. Eine platonische Grundveranlagung gibt Lask in der Tat seine unvergleichbare Stellung innerhalb der neukritizistischen Bewegung. Die gelungene Mischung von Spekulationskraft und Sinnlichkeit, deren Prototyp eben Plato bleibt, macht den Philosophen aus. Bei Lask fühlen wir in jeder Zeile seines Werks das Ineinander des Eros zum Unsinnlichen und des geradezu empiristischen Triebes, in stetem Zusammenhang mit dem Sinnlich-Individuellen zu bleiben. Platonismus und Impressionismus begegnen sich in diesem Denker auf der Ebene eines „suprasensualistischen Empirismus“ oder eines „intelligiblen Materialismus“. Sie begegnen sich, ohne sich hierbei gegeneinander zu vermitteln und abzustumpfen, ebensowenig heben sie sich gegenseitig in einer Synthese auf. Sie treten zusammen als Gegensätze einer antinomischen Einheit. Gewiß ist solche Charakteristik von der „psychologischen Anlage“, vom Subjektsverhalten aus nicht in Lasks eigenem Sinne. Da sein Antisubjektivismus aber sicher kein Ausfluß einer schwach entwickelten Subjektivität, sondern das gerade Gegenteil davon ist, bleibt jene platonische Grundspannung spekulativer Abstraktion und lebensnaher In-

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, S. 196.

Digitized by Google

tuition auch seine sachliche Grundform. Ueber diesen Platonismus hinaus hat Lask allerdings eine Plotin nahe neuplatonische Komponente. Ueberall schreitet er über die Ideenmannigfaltigkeit eines κόσμος νοητὸς zum Einen und Reinen, das als Urprinzip dieser intelligiblen Welt selbst zugrunde liegt. Von solchem Maßstab aus wird ihm das sinnlich Gegebene, die Materie, zum schlechthin Bedeutungsfremden, ohne daß damit ihr geradezu ausschlaggebendes Mitbestimmungsrecht im All des Denkbaren geschmälert würde. Ihm verbinden sich das Gegensatzentrückte, Transzendente und die gegensatzfremde Materie im Reiche des Gedachten. Diese Urrelation bedeutet ein nie restlos begreifliches Geheimnis der „Berührung" des Unsinnlichen mit dem Sinnlichen, der Erlebnis- mit der Geltungssphäre. „Wir müssen den Satz der Erlebbarkeit des Geltens, der Antreffbarkeit des Geltens im Erleben an die Spitze unserer Betrachtungen stellen" [1]), heißt es in den Nachlaßfragmenten. Aber diese Grundrichtung seiner Philosophie zum versinnlichten Wert und zur wertdurchdrungenen Sinnlichkeit führt nicht zu einem philosophischen Monismus. Denn es kommt zu keiner durchsichtigen Synthesis der beiden aufs äußerste gespannten Sphären des Transzendenten und sinnlich Wertfremden, sie heben sich nicht dialektisch in einem Dritten auf. Insofern bleibt Lasks Philosophie antinomisch. Sie stellt überall das dialektische Problem, aber sie lehnt seine Lösung durch die panlogistische Synthesis scharf ab. Nur bei einer Berücksichtigung der Beziehung zwischen Unmittelbarem, Vermitteltem und Absolutem wird das dialektische Problem überhaupt gestellt. So ist Hegels Dialektik keine Unmittelbarkeitsphilosophie, aber sie erkennt „Unmittelbares" als *Problem* an, indem sie es ja gerade zum Absoluten vermitteln will. Sie gewinnt die Sphäre der Vermittlung, d. h. der rationalen Verbindung des Gegensätzlichen in stetem Hinblick auf die zu vermittelnde Unmittelbarkeit, auf das zu erreichende Absolute. Sie hält also gerade nicht die Sphäre einer von vornherein widerspruchslosen Vermittlung des Gegensätzlichen, jene Zwischenschicht zwischen Unmittelbarem und Absolutem für den allein berechtigten Standpunkt der philosophischen Problemstellung und Lösung. Eine Philosophie wie die Lasks muß in ihrem kompromißlosen Einbeziehen der Probleme des Unmittelbaren und des Absoluten, ihrer Verbindung des Uebergegensätzlichen und Untergegensätzlichen in Richtung dialektischer Probleme weisen, auch wenn sie nicht selbst Dialektik wird. Sie wird von ihren eigenen kritizistischen Ausgangspunkten her — Lasks durchgehende Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Rickert! — zum

1) *Emil Lask*, Ges. Schriften. Hrsg. v. Eugen Herrigel. Tübingen 1922. Bd. 3, S. 67.

Digitized by Google

spekulativen Gewissen dieses Kritizismus selbst. Nicht als Erneuerung einer älteren Richtung, sondern von rein sachlicher Arbeit aus geht sie den ewigen Fragen zu Leibe und stößt in den Kritizismus den stachelnden Zweifel, ob er ihnen gegenüber ein Ausweichen bedeutet. Schon bei dieser allgemeinen Charakteristik Lasks erhellt, warum seine Gedanken um das Problem des Subjekts kreisen. Dem Subjekt fällt ja im Kritizismus die Rolle zu, die Gegensätze von Erleben und Gelten zu überbrücken. Auf ihm ruht das entscheidende Zwischenreich einer Philosophie der Vermittlung. Gegen diesen konstruktiven philosophischen Grundbegriff richtet sich das ganze Pathos des Laskschen Philosophierens. „Die Maske des idealen Trägers, die sich im Kritizismus an die Stelle des erlebenden *existierenden Ich* zu setzen trachtet, *verschleiert* den Gegensatz von Erleben und Geltung. Sie bedeutet Verschmelzung des Erlebnisaktes mit dem Sachgehalt zu einem unklaren Idealgebilde. Es gibt nicht überirdisches Wesen in uns, sondern Irdisches dem Ueberirdischen gegenüberstehend“ [1]). Lasks Kampf gegen den Subjektivismus entspringt an diesem Punkte. Die Subjektskonstruktion verstellt für ihn die Möglichkeit der direkten philosophischen Spannung und Entladung zwischen Ich und Absolutem. Sie erscheint ihm als Repräsentant der konstruktiven Ignorierung der realen Gegensätze und des indirekten Philosophierens am schon geformten vermittelten Stoffe, kurz des „schlechten“ Idealismus. Zu Lasks eigener Grundhaltung treten dann die historischen Einflüsse. Der Kritizismus Rickerts ist ständiger Prüfstein seines eigenen Philosophierens, ebenso wie die Philosophie des Nachkantianismus, dessen Kritik an Kant ihm stets gegenwärtig ist. Die ihm eingeborene „objektivistische“ Haltung macht ihn für den Einfluß der Antike und des Mittelalters zugänglich. Dieselben Denkmotive kräftigt der Einfluß Husserls. Aber wiederum in unvermittelt gegensätzlicher Einheit wird er von der modernen Philosophie des Lebens bewegt: von Dilthey, Bergson, Simmel. Auch von der geschichtlichen Einordnung aus zeigt sich Lasks Rolle für den Neukritizismus. Er versucht in ihn selbst die Elemente des Transzendenten und des Endlich-Existentiellen einzuschmelzen. Er bringt den Kritizismus in neue dialektische Bewegung durch seine Verknüpfung mit ältesten und jüngsten Motiven.

---

1) A. a. O. Bd. 3, S. 98. Dies sind Formulierungen, die an die neueste von Kierkegaard ausgehende Existentialphilosophie erinnert, von denen das letzte Kapitel des vorliegenden Bandes handelt.

Digitized by Google

b) Die versuchte Umgestaltung des Kantianismus.

Die Trennung des Kantianismus vom Subjektivismus bildet das Kernstück der philosophischen Stellungnahme Lasks. Sie ist der Schlüssel zu seiner Philosophie, deren Ringen durch die weitreichenden Konsequenzen dieser These durchgehend bestimmt ist. Lask sucht den Objektivismus in der Philosophie auf kantischem Boden selbst durchzusetzen. Gerade die kopernikanische These wird von ihm in objektivistischem Sinne gedeutet. Deren in den Vulgärkantianismus übergegangene Formulierung lautet bekanntlich: „Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur." Demgegenüber soll ihr rein gegenständlicher Sinn herausgearbeitet werden. Eine „Platonisierung" wird an ihr vorgenommen, die Lask allerdings noch für kantisch hält. Nicht von der *Erkenntnis* ist der Gegenstand abhängig, sondern vom Logischen, von einer „theoretischen Form", die als solche völlig übersubjektiv zu denken ist. „*Der logische Geltungsgehalt dreht sich nicht um die Gegenstände —, die Gegenstände drehen sich um das logische Gelten*"[1]). Schon mit Lotzes Mittelpunktstellung des Geltungsbegriffs und von da aus im gesamten Neukantianismus der „südwestdeutschen Schule" war die objektivistische Tendenz des Kritizismus schärfer betont worden. Bei Lask soll sie allein übrig bleiben. Aus dem Begriff des Verstandes in jener Formulierung wird der Faktor der Geltung als allein für den Gegenstand relevant herausgenommen. Der überbleibende Rest in jener Begriffskonstruktion wird zum erlebenden Subjekt geschlagen. So beginnt Lasks Philosophieren sogleich mit der versuchten Sprengung der Konstruktion des transzendentalen Subjekts, in dem sich subjektive und objektive Momente verbinden, dessen Subjektivität als solche den Gegenstand bedingen sollte. Geltung und Erkenntnis, das Logische und die Methode, die kategoriale Form des Gegenstandes und die Formen des Bewußtseins und Urteils treten auseinander. In bezug auf die Erkenntnis tritt die Abbildstheorie von neuem in ihr Recht. Der durch sein konstruktives Formelement, die Gegenständlichkeit, bedingte Gegenstand „gilt" dem Erkennen „entgegen". Dieses hat ihn hinzunehmen und sich ihm als „Stätte des Erlebens", als „Schauplatz" seines Vollzugs hinzugeben. So wird Erkennen zur „Subjektshingabe an kategorial betroffenes Material". Die Gegenstandssphäre erhält die Merkmale des „an sich", das von der Subjektivität nicht berührt und *als solches* nicht berührbar ist. Die Erkenntnistheorie liefert nicht mehr die wesentliche Theorie des Gegenstandes, die Lehre vom Sein. Sie bildet als „Gnoseologie"

1) Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen 1911. S. 29.

Digitized by Google

nur deren untergeordneten subjektiven Teil. Ihr anderer objektiver Teil wird gebildet durch eine neue Ontologie. Denn so kann eine Lehre vom an-sich-haften Gegenstande mit Recht bezeichnet werden, auch wenn sie bei Lask zunächst nicht Realontologie bedeutet. Sein „an sich" hat nicht die Prägung einer überempirischen *Existenz*, es ist kein metalogisches Sein, sondern bedeutet ja gerade den durch logische Geltung bedingten und geformten Gegenstand. So entsteht die originelle Konzeption eines von jedem (nicht nur etwa von einem sogenannten psychologisch-empirischen) Subjektivismus losgelösten Idealismus und einer *Idealontologie*, die eine an-sich-hafte ideelle Sphäre als *Urbildlichkeit* der sinnlich-subjektiven gegenübergestellt. Es „wird der Versuch gemacht, die in der Metaphysik so geläufige Unterscheidung zwischen dem, was an sich besteht, und dem, was auf Rechnung subjektiver Unzulänglichkeit kommt, in viel höherem Umfang, als es zu geschehen pflegt, auf die Logik zu übertragen" [1]). Die Aletheiologie (Wahrheitslehre) tritt der Gnoseologie (Erkenntnislehre) deutlich gegenüber. Die Wahrheit wird zur Form der Gegenstände an sich. Dies bestimmt die Verwandtschaft und zugleich die wohlbestimmte Unterschiedenheit zu metaphysischem Denken. Gegen die Verwechslung mit der Metaphysik schützt auch Lasks Trennung des unsinnlich Geltenden vom Uebersinnlichen. Im Gegensatze zu Kant erscheint ihm nicht jede Metaphysik durch den kritischen Idealismus als widerlegt, sondern nur eine sich als Metaphysik selbst mißverstehende Kategorienlehre. Der übersinnliche Gegenstand der Metaphysik ist seinem Begriffe nach nicht identisch mit der Hypostasierung der nicht-sinnlichen Geltungsbegriffe. Deswegen ist seine eigene idealontologische Auffassung des Gegenstandes ihrerseits noch keineswegs eine Metaphysik. Denn das bleibt ja das merkwürdige für die späteren Auseinandersetzungen wichtige Charakteristikum des Laskschen Gegenstandes: er ist nach logischer Form und sinnlichem Inhalt in sich gegliedert. Das Logische bleibt auch in der Wahrheitssphäre nur die kategoriale Form, der ein sinnliches Material korrespondieren muß. Vom Problem der Herkunft dieses Materials und seiner näheren Beziehung zur Form muß die weitere Betrachtung ihren Ausgang nehmen.

c) Form-Inhalt, Subjekt-Objekt.

Lasks Gegensatz zum Kantianismus besteht, auf eine kurze Formel gebracht, in dem Versuche, die dort ihrer Funktion und ihrer logischen Valenz nach zusammengehörigen Relationen: Inhalt und Form, Subjekt

1) Emil Lask, Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912. S. 160.

Digitized by Google

und Objekt auseinanderzureißen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung wird der anderen gegenüber entwertet. Im Kritizismus verbindet das erkennende Subjekt den gegebenen Inhalt mit den ihm zugehörigen Formen und gestaltet ihn dadurch zum Gegenstande. Für Lask dagegen bedeutet die Subjektsbeziehung des Gegenstandes eine für diesen „zufällige Situation". Er ist erschöpfend definiert durch die Verbindung von Form und Material in ihm selbst. Seine Beziehung zum Subjekt dagegen ist für ihn nicht wesentlich. „Als ob es der ursprüngliche Beruf des Geltens wäre, dem Erkennen zugewandt zu sein" [1]), — in dieser Wendung zeigt sich Lasks philosophisches Pathos, seine logisch sublimierte, metaphysisch-religiöse Haltung. Vom „Entgegengelten" zum Subjekt als zufälliger Situation ist das „*Hingelten*" der logischen Form zum Inhalt zu unterscheiden. Dies Hingelten ist der Form wesentlich, es geht in ihre Definition ein, die somit von vornherein in funktionalistischem Sinne gegeben wird. Die Form ist „*ergänzungsbedürftig*" durch das Material, sie erhält erst in Verbindung mit diesem ihren Sinn. Ihr Charakter ist „enklitisch", sie ruht nicht substantiell in sich.

Aber wie kommt es nun für Lask zur Verbindung von Gegenstandsform und Gegenstandsmaterial? Lehnt er doch gerade die Synthesis der Kategorien ab, die das Subjekt an dem ihm gegebenen Material zwecks seiner Gegenstands*formung* vollzieht. Hier setzt der vielleicht schwierigste, am meisten mit dem Gebrauch von *Bildern*, die ein Problem stellen, aber nicht lösen, belastete Teil des Laskschen Gedankenganges ein: seine Lehre von der *Bedeutungsdifferenzierung*. Die Bedeutungsdifferenzierung bestimmt das Gelten überhaupt oder die reine Form zur Mannigfaltigkeit der einzelnen Kategorien, sowie diese wiederum zur Mannigfaltigkeit der durch sie konstituierten einzelnen Gegenstände. Lask scheidet hierbei Geltung und Bedeutung. Im Sinne seiner neuplatonischen Einstellung versteht er unter Geltung die Form des Geltenden, also den reinen Begriff der Geltung als solchen, unter Bedeutung die Mannigfaltigkeit des inhaltlich Gedachten. Und zwar soll die Differenzierung der Geltung zur Bedeutung durch das Bedeutungsfremde erfolgen. Der Uebergang von Geltung zu Bedeutung erfolgt durch Brechung und Trübung des rein logischen Gehalts. Wieder vermag hier die Analogie zur neuplatonischen Metaphysik auf die verwickelte Situation Licht zu werfen. Dort emaniert das Eine der Substanz in die Vielheit der Ideen und diese in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge. Die „Materie" aber ist Anstifterin des Emanationsprozesses, der Verherrlichung, aber zugleich Trübung des

1) Emil Lask, Ges. Schriften, Bd. 3, S. 70.

Digitized by Google

Göttlichen ist. Dem ἓν der Substanz korrespondiert bei der Transponierung der Metaphysik ins Logische die reine Form der Geltung, der Materie das Bedeutungsfremde in der intelligiblen Welt, die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen.

Das seltsame Element des Bedeutungsfremden wird von Lask näher als das Sinnliche bestimmt. In subjektiver Gestalt tritt es im unmittelbaren Erleben auf. Bei der Einführung des Begriffs „unmittelbares Erleben" in diesen Problemkomplex korrespondieren in merkwürdiger Weise zwei Elemente: die von Rickerts naturalistischem Psychologiebegriff übernommene Ueberzeugung von der Geltungsfremdheit des Unmittelbaren und die Ausschaltung des Subjektes, auch dem Materialmomente gegenüber. Denn was wäre näherliegend und sozusagen natürlicher, als dem Subjekte eine *gestaltende* Funktion beim unmittelbaren Erleben zuzuweisen, dieses als sein Material zu betrachten, das ohne Gesetztheit der Beziehung zu ihm gar nicht denkbar wird? Statt dessen soll bei Lask auch dem Inhalt des Gegenstandes gegenüber die mitbestimmende Rolle des Subjekts ausgeschaltet sein, die Bedeutungsdifferenzierung soll sich als Verbindung von kategorialer Form und Material „jenseits der Subjektssphäre abspielen"[1]). Der sinnliche Stoff des Geltungsfremden steht in unmittelbarer Verbindung mit der kategorialen Form, er wird von ihr „betroffen". *Er wird von der Form umklammert zum Gegenstande, ohne dazwischentretende Vermittlung durch das Subjekt.* Dieses hat das Ganze aus Form und Inhalt nachträglich hinzunehmen. Erst damit nämlich ist die Gleichwertigkeit der Elemente in der Form-Inhalt-Relation eingesehen, wenn ebenso wie die Form auch der Inhalt lediglich dem Subjekt entgegengilt und keine ursprünglich wesenhafte Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Inhalte stattfindet. Nur unter dieser Bedingung ist dann der Inhalt schlechthin bedeutungsfremd und kann alle logische Weihe von der reinen Form aus erhalten, um diese zugleich selbst zur Bedeutung zu differenzieren.

Kompliziert freilich wird diese Sachlage bei Lask durch die Einführung des Begriffs der „logischen Nacktheit" oder Irrationalität, die vom Geltungsfremden zu unterscheiden ist. Dieses Element ist auch bei ihm nur durch die Subjektsbeziehung zu definieren. Jedoch ist auf diesen Begriff erst bei den Problemen der eigentlichen Logik der Philosophie einzugehen. In diesen Zusammenhang gehört dagegen seine Abgrenzung der Erkenntnis vom unmittelbaren Leben. Unmittelbares Leben ist Zugewandtheit, Versunkenheit in das geltungsfremde Material. Im Erkennen da-

1) Eugen Herrigel, Emil Lasks Wertsystem. Logos XII, Heft 1, S. 105.

Digitized by Google

gegen ist dieses Material „formabgedrängt", der Unmittelbarkeit „entrückt". Es liegt also im Erkennen und im Erleben gar nicht dasselbe Material vor, vielmehr hat das im Erleben geltungsfremde Material im Erkennen durch Vermittlung der Form Bedeutung erhalten. Aber natürlich nicht *durch* das Erkennen. Diesem kommt ebensowenig eine gegenstandsrelevante Aktivität zu wie dem Erleben. Es empfängt das formbestimmte Sinnliche bereits als Gegenstandsmaterial, die „Umformung" des Sinnlichen kommt nicht auf Rechnung eines umformenden Subjekts, sondern des subjektlos zu verstehenden Logos selbst: Sie „entsteht" infolge der an-sich-haften Betroffenheit des Materials durch die kategoriale Form. Die Schwierigkeiten dieser Laskschen Lehre sind so groß, daß schon in die Darstellung selbst sich die Kritik mischen mußte. *Seine Gegenstandstheorie muß in der hier dargestellten Form den Gegenstand wie die Erkenntnis zu etwas Unbegreiflichem machen.* Der Versuch des subjektlosen Philosophierens, der Herabdrückung des Subjekts zu einer philosophisch untergeordneten Angelegenheit ist zum Scheitern verurteilt. Es ist nicht angängig, die zueinandergehörigen Relationen von Form und Inhalt sowie Subjekt-Objekt auseinanderzureißen. Darauf weist sofort der bildhafte, d. h. mehr stimmungsmäßig als exakt definierte Begriff der „zufälligen Situation", der „Entgegengeltung" hin. Es kann innerhalb der logischen Grundbegriffe keine äußeren Schicksale und zufälligen Situationen geben. Gäbe es sie, so wäre das nur ein Symptom für einen in dieser Sphäre untauglichen, innerlich unmöglichen Begriff.

Die Entgegengeltung gehört ebenso zum *Wesen* des Gegenstandes und damit zu dem der formalen Gegenständlichkeit wie das andere Element der Hingeltung. Die Beziehung der Gegenständlichkeit (Geltung) auf das Subjekt ist ihr als Geltung ebenso wesensnotwendig wie ihre Beziehung zum Material. *Das „Gelten für" und das „Gelten von" sind nicht voneinander zu trennen.* Ja, diese beiden Beziehungen sind nur durch- und miteinander: weder im Begriff der Form noch dem des Materials kann die Subjektsbeziehung weggedacht werden. Waltete diese Beziehung nicht schon in den Momenten oder Gliedern des Gegenstandes, so könnte dieser auch als Ganzes nicht dem Subjekt entgegengelten, d. h. von diesem erfaßt werden. Auch ein noch so abbildliches, hingegebenes und unaktives Erkennen wäre damit unbegreiflich gemacht. Mag immerhin die ursprüngliche Funktion der Form Hingeltung zum Material sein, so muß sie durch dieses hindurch sich auf das Subjekt beziehen, so gewiß das Material eben Gegenstandsmaterial ist. Wäre dieses Gegenstandsmaterial nicht von vornherein seiner *Möglichkeit* nach Erkenntnismaterial, so könnte es zu diesem überhaupt nie werden. Im Begriffe des Materials

Digitized by Google

liegt eben keineswegs nur die Formbezogenheit, sondern auch die auf den Träger, dem dies Material „gegeben" ist. Ueberall walten die Doppelrelationen das „Gelten von" und „Gelten für", die den Gegenstand als ganzen kennzeichnen.

Erst mit der Wiederherstellung des *gleichberechtigten gnoseologischen Faktors gegenüber der Idealontologie und Aletheiologie Lasks* ist aus den Schwierigkeiten herauszugelangen, in die sein Antisubjektivismus führen mußte. Sie sind in erster Reihe durch den Begriff des geltungsfremden Materials im unmittelbaren Erleben charakterisiert. Dieser Faktor vor allem stempelt den Gegenstandsbegriff und mit ihm das Erkennen zur Unbegreiflichkeit. Durch ihn erhält die Lehre von der Bedeutungsdifferenzierung nicht nur einen Rest des Irrationalen, sie wird zu einem undurchdringlich Geheimnisvollen. Denn wie soll das schlechthin Geltungsfremde die geltende Form eigentlich zur Bedeutung differenzieren? Wie soll ein *unverständlich* Sinnliches des unmittelbaren Lebens zum formbetroffenen Gegenstands- und Erkenntnismaterial werden? Welche Gewähr eines Zusammenhanges besteht in dieser Konzeption zwischen dem Material des unmittelbaren Erlebens und dem Material des Erkenntnisgegenstandes? Hier ist dieselbe Kluft vorhanden, die alle Abbildstheorien charakterisiert: vom „an sich" führt kein Rückweg zur Erkenntnis, wenn man sich überhaupt erst einmal außerhalb ihrer gestellt hat. Betroffenheit des Materials durch die Gegenstandsform *außerhalb der Subjektsphäre* bleibt ebenso wie das von der Erkenntnis losgelöste Logische, die Wahrheit an sich, geheimnisvoll.

Die Schwierigkeiten aber schwinden oder sie verringern sich auf das normale Maß einer kritischen Dialektik, wenn das Subjekt, und zwar das *erkennend-erlebende*, nicht die Konstruktion eines erkenntnistheoretischen Ichs, in seine vollen Rechte wieder eingesetzt wird. Damit fällt vor allem jener Begriff des Sinnlich-Geltungsfremden und mit seiner Beseitigung der Gegensatz zwischen Erleben und Erkennen, zwischen Erlebnis- und Erkenntnismaterial. Das Erlebnismaterial wird nicht erst verständlich *außerhalb des Erlebens selbst.* Es ist gerade als Material des Erlebens wesenhaft bedeutsam. Es steht durch seine Ichbezogenheit unter dem Gesetz der Sinnhaftigkeit und Verständlichkeit. Es erhält diese nicht erst außerhalb des Ichs in einer transzendenten Region, um in dieser Gestalt dem Ich gegenüberzutreten. Die Form, die ihm Bedeutung verleiht, ist ihm von vornherein und in der Region des Erlebens immanent. Und es besitzt diese nicht in seiner Abgedrängtheit vom Ich, sondern gerade in seiner Eingegliedertheit in das Ich. Schlechthin Bedeutungsfremdes könnte nicht erlebt werden, könnte nicht in das Bewußtsein

Digitized by Google

treten. Dann aber gibt es auf der andern Seite innerhalb des Erkennens auch nicht jene Abgedrängtheit vom Unmittelbaren, die bei Lask schließlich die Beziehung zwischen unmittelbarem Leben und Erkennen aufhebt. Die Form ist nicht transzendent, abdrängend, sondern immanent, sie ist Selbstbewußtsein der Unmittelbarkeit, nicht ihre außerbewußte Formung. Denn endlich müßte jener transzendente Form-, Wahrheits- und Gegenstandsbegriff Lasks einem metaphysischen Logos, einem transzendenten Subjekt zugeordnet werden. Auf den Aktivitätscharakter der Form kann nicht verzichtet werden: der absolute Logos würde zum mindesten Lasks Aporien als Problem exponieren. *Metagnoseologie müßte in Metaphysik enden.* In die Aporien hat jedoch der Beginn mit der Subjektlosigkeit geführt. Dialektisch gefaßte Relationslehre stellt sich von vornherein außerhalb ihrer. So ist etwa das Unmittelbare subjektbezogen gefaßt ebenso formabgedrängt wie nicht formabgedrängt zu nennen. Die Form drängt vom Unmittelbaren ab, aber sie „vermittelt" das unmittelbare Erleben dadurch erst in seinem *eigenen* Sinn. Sie ist, und zwar gerade durch ihre Verbundenheit mit dem Subjekt und dem ihm gegebenen Erlebnis, die Erhellung dieses Erlebnisses in der Erkenntnis. So setzt sich die Korrelation im Erkennen gegen die Metagnoseologie wieder durch, auch wenn den Gliedern der Korrelation keine restlose Homogenität zukommt. Wie weit *innerhalb* dieser gnoseologischen Fassung des Gegenstandsproblems von Aktivität des Subjekts zu sprechen ist, oder wie weit Lasks passiver Erkenntnisbegriff zu Recht besteht, ist eine weitere Frage. Hier handelte es sich zunächst um Zurückweisung des metagnoseologischen Gegenstandsbegriffs selbst. Denn das erkennende Subjekt könnte den entgegengeltenden Gegenstand nicht aufnehmend verstehen, wenn er jenseits von ihm und beziehungslos zu ihm sich konstituierte. Es könnte das Gegenstandsmaterial auch nicht passiv auffassen, wenn es ihm nicht in der Identität mit seinem Erlebnismaterial zugänglich wäre. Die Formen des Erkenntnisgegenstandes wären nicht Formen der Erkenntnis, wenn sie nicht bereits in unmittelbarem Erkenntnismaterial vorgebildet wären.

Daß Lask selbst bei der Weiterführung seines Lebenswerkes zum gnoseologisch gefaßten Kopernikanismus zurückgekehrt wäre, hat der dritte Band seiner gesammelten Werke mit den Nachlaßfragmenten, hat ihre Kommentierung durch den Herausgeber klargestellt. Die ganze dort entwickelte Gedankenbewegung läßt sich in ihrem Beitrag zu den logischen Problemen als der Versuch der Verbindung jener auseinandergerissenen Relationen Form-Inhalt, Subjekt-Objekt ansehen. Zunächst freilich findet hinsichtlich der beiden der Form gegenübertretenden Elemente, des

Digitized by Google

„Materials" und des „Substrats", die bekannte Bevorzugung des Materials statt. Mehr und mehr aber werden sie gleichberechtigt. Das heißt aber, die Subjekt-Objekt-Relation wird der Beziehung zwischen Form und Material, das „Gelten für" wird dem „Gelten von" wieder nebengeordnet. Das Material der Erkenntnis wird damit als subjektbezogenes Material erkannt. Ja, es tritt nunmehr geradezu der Begriff der *Subjektsumklammerung* an die Stelle der „Betroffenheitslehre", d. h. das Subjekt, das das Material umklammert, tritt an die Stelle, an welcher der Zentralbegriff der Form gestanden hatte. Dasjenige Fragment, das den Höhepunkt dieser Entwicklung bezeichnet, involviert in der Tat eine Rückkehr zum Kopernikanismus kantischer Prägung: „Jetzt neige ich mich ja der Ansicht zu, daß das übersinnliche Moment durch das Subjekt hindurch zur Form wird. Es wird zur Form, wenn es kontemplativ angehalten wird" [1]).

Was unbeschadet dieser Kritik an Lasks Objektivismus, an seiner Auffassung des erkennenden Subjekts bestehen bleiben kann, wird am Schlusse dieser Darlegungen über ihn auszumachen sein. Hier sei nur zusammenfassend und formelhaft festgestellt: *die Antinomie kann nicht an die Stelle der korrelativen Grundbeziehungen treten, wohl aber ist in diesen Beziehungen selbst ein antinomisches Element hervorzuheben.* Wie weit Lask in diesem Sinne gedeutet werden kann, soll eine Darstellung und immanente Kritik seiner Urteilstheorie und seiner eigentlichen Logik der Philosophie noch vorbereiten.

d) Das Uebergegensätzliche und die nachbildliche Sphäre.

Die Urteilslehre Lasks folgt zwar in der zeitlichen Entwicklung des Denkers der Logik der Philosophie, ihre Probleme aber bewegen sich ganz um das Subjekt-Objekt-Problem, so daß sie im Anschluß an die obigen Ausführungen zu behandeln sind. Hier sucht Lask den Schwierigkeiten durch schärfste Zuspitzung der eigenen These zu entgehen. Gerade dieser Verschärfung gegenüber wird der Rückschlag in den Nachlaßfragmenten besonders begreiflich. Allerdings wird zugleich in dieser Urteilstheorie die Rolle der Subjektivität einer vertieften Analyse unterzogen, die Leistungen und Resultate seiner „fatalen Aktivität" werden genauer untersucht. Damit aber wird die schärfste Abgrenzung der gegenständlich transzendenten Sphäre und ebenso der sinnlich unmittelbaren gegen das Zwischenreich des wissenschaftlichen Erkennens vorgenommen. Die Rolle des Subjekts ist seiner Funktion für die Erkenntnis nach nicht so herab-

1) Emil Lask, Ges. Werke, Bd. 3, S. 180.

Digitized by Google

gedrückt wie in der Logik der Philosophie, um so mehr wird das Subjekt in der stark wertbestimmten Haltung des Philosophen „verteufelt". Jenes Zwischenreich, von dem aus der eigentliche Kantianismus als einem festen Bollwerk aus sein Weltbild gestaltet, das Reich der Wissenschaft, wird um seiner Künstlichkeit und Indirektheit wegen zum Gegenstande der Polemik. „Für die Logik besteht jedenfalls das Geheimnis der Wertgegensätzlichkeit darin, daß aus der Berührung der übergegensätzlichen transzendenten Wertregion und der für sich untergegensätzlichen wertfremden sinnlichen Tatsächlichkeit des Erlebens — denn das Erleben als solches ist zeitliches Faktum und damit der sinnlichen Realität zugehörig — das immanente Zwischenreich des Gegenstandes und *so auch des Unwertes* (Sperrung vom Verfasser) hervorgeht"[1]). So verschärft sich in dieser Phase des Laskschen Denkens sowohl die metagnoseologische Tendenz wie die antinomistische, für die Philosophieren Verknüpfung der übergegensätzlichen und untergegensätzlichen Sphäre bedeutet. Gerade diese Zuspitzung macht alle Schwierigkeiten nur offenbarer und deutlicher. Es ist eben unmöglich, aus jenem Zwischenreich radikal herauszutreten, es ist nur möglich, innerhalb seiner zum Bewußtsein seiner Antinomie zu gelangen.

Das von der Subjektivität mitbestimmte Zwischenreich ist jetzt das Reich des *Urteils*. Der Kopernikanismus subjektiver Färbung verlegt die Gegenständlichkeit in das Urteil. Er verleiht ihm eine gegenstandbedingende Funktion. Er spricht in psychologisierenden Wendungen sogar vom Gegenstande als Produkt der Methode, vom Sein als vom Sein des Urteils und dem der Prädikation. Für Lask als *idealistischen Abbildstheoretiker* stehen Gegenstand und Urteil zueinander wie „Urbild" und „Nachbild". Der Gegenstand liegt für ihn in der urteilsjenseitigen Region, die Struktur des Urteils ist nicht gegenständlich. Der nur formale, vorkantische, deshalb ungegenständliche Typus des Logischen ist nach Lask gerade durch seine Urteilsartigkeit gekennzeichnet. Der kategorial bestimmte Gegenstandsbegriff und damit die Kategorie selbst ist nicht urteilsbestimmt. Der urteilsjenseitige Gegenstand ist als solcher weder metalogisch noch metaphysisch, sondern eben der logisch konstituierte Gegenstand an sich, nach dem das Urteil sich zu richten hat. Auch in der abbildenden Subjektivität steckt jedoch noch Aktivität genug, um sich des Gegenstandes nur in einer künstlichen und nachbildlichen Form zu bemächtigen, um seine Unbildlichkeit nur angetastet in die Urteilssphäre hineinbringen zu können. So wird die Form des Urteils

1) Emil Lask, Lehre vom Urteil, S. 206.

Digitized by Google

als künstliche Struktur gegenüber der kategorialen Gehaltsform betrachtet.

Dennoch steht die Sphäre des Urteils zu der des Gegenstandes in der Beziehung der „μέθεξις". Die Gliederung des an-sich-haften Gegenstandes soll sich in der Urteilsregion selbst reflektieren. Der Gegenstand ist in die Urteilssphäre hineinverarbeitet und tritt in dieser in der Gestalt des „primären Objekts der Urteilsentscheidung" auf, d. h. er stellt hier, in der Sprache der Gegenstandstheorie geredet, dasjenige „Objektiv" dar, dem die bejahende oder verneinende Qualität des Urteils beigelegt wird. Er bedeutet innerhalb der Urteilssphäre dasjenige Sinngebilde aus zusammengehörigen Elementen, das unabhängig von der Willkür des Subjekts an sich bejahens- oder verneinenswürdig ist, dem mithin notwendigerweise die betreffende Urteilsqualität des Ja oder Nein beigelegt werden muß. Gemessen aber werden diese Objekte der Urteilsentscheidung, die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit eines Sinngefüges, an den an-sich-haften Gegenständen der transzendental-logischen Sphäre selbst. Ihre Gliederung in kategoriale Form und sinnlichen Inhalt reflektiert sich in dem Verhältnis von metagrammatischem Prädikat und metagrammatischem Subjekt innerhalb der nachbildlichen Urteilsregion. Erkennen wird aufgefaßt als „Prädizieren eines kategorialen Prädikats vom materialen Subjekt": der gesamte sinnliche Inhalt muß als Subjekt des Urteils betrachtet werden [1]), das Prädikat wird durch die Form des Urteils gebildet: diese aber ist nicht etwa Synthesis im Sinne der metagrammatisch aufgefaßten Urteilskopula (sie tritt vielmehr in metagrammatischer Gestalt in der Urteilsqualität auf), sondern die Urteilsform ist der Exponent der kategorialen Form innerhalb der urteilsmäßigen immanenten Sphäre. Die Kategorie stiftet als Prädikat die Relation der Zusammengehörigkeit zwischen den Elementen des Subjekts (z. B. A und B sind kausal verbunden). Subjekt und Prädikat bilden so das Sinngefüge, über das die Entscheidung des Ja oder Nein im Urteil ergeht, das als harmonisch oder disharmonisch, wahr oder wahrheitswidrig angesprochen werden muß. Welches ist nun aber der Unterschied der beiden Regionen, der urbildlich-gegenständlichen und der nachbildlich-urteilsmäßigen? Nach welchen Kriterien vollzieht sich die Messung der primären Objekte der Urteilsentscheidung an den eigentlichen Gegenständen, des Subjekts-Prädikats-Verhältnisses am Material-Kategorieverhältnis? Nach Form und Inhalt gegliedert stehen doch jedenfalls beide Regionen vor uns! Zur

1) Vor einer Verwechslung des Urteilsubjekts im Gegensatze zum Urteilsprädikat mit dem Urteile vollziehenden Subjekt braucht wohl nicht erst gewarnt zu werden.

Digitized by Google

Aufrechterhaltung des Gegensatzes von Gegenstands- und Urteilsregion werden von Lask zwei verschiedene Formbegriffe, zwei verschiedene Fassungen der Relation eingeführt. Die metagnoseologische Richtung seines Denkens steigert sich in dieser Phase: die Gliederung nach Form und Material innerhalb des Gegenstandes war der am meisten kantisch und Rickertisch gebliebene Bestandteil seiner Theorie. Nunmehr wird dieses am stärksten „funktionalistische" Element seiner Lehre zwar nicht geradezu beseitigt, erhält jedoch in erhöhtem Maße eine Deutung im substantialistischen, der Metaphysik analogen Sinne.

Die Kategorie tritt als *Gehalts*form der *Struktur*form des Urteils gegenüber. Im Gegenstande herrscht das „schlichte Ineinander" von Kategorie und kategorialem Material, in der Urteilsregion künstliche Spaltung und Wiederzusammensetzung der Elemente. Im Gegensatze zu jenem selbstverständlichen schlichten Ineinander der Elemente wird erst durch die künstliche Zerreißung Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit zum *Problem*. Aus der Zerspaltung des urbildlichen Ineinanders ergibt sich der Gegensatz des Ja oder Nein gegenüber der Zusammengehörigkeit. Die Zusammengehörigkeit ist in der Urteilsregion zur Frage, der Gegenstand ist innerhalb der Erkenntnis zum Problem geworden. Die urbildliche Region der Ungespaltenheit ist zugleich die Sphäre der Uebergegensätzlichkeit, die nachbildliche Sphäre des Urteils ist Gegensätzlichkeit. Kurz: Urbild und Nachbild werden einander nunmehr mit jenen Wertprädikaten gegenübergestellt, die von jeher absolutes und relatives, intuitives und analytisches, metaphysisches und empirisches Erkennen gegeneinander charakterisieren sollen. Indessen bleibt die relationsmäßige Fassung des Gegenstandes, seine *Zerlegung* in Form und Material ein Hemmnis für eine schlechthin einfache, gegensatzlose und absolute Gegenstandsfassung. Die Verbindung der Relation mit dem Absoluten kann in Form der *dialektischen* „Aufhebung" der Relation im Absoluten erfolgen. Wieder ist also hier ein Punkt des Laskschen Denkens, an dem die Dialektik ansetzen könnte. Indessen kann Hegels Dialektik als Denkprozeß in einem absoluten *Subjekt* nicht für den Objektivismus Lasks in Frage kommen. Seine Methode ist demgegenüber die aristotelisch-neuplatonische des Stockwerkbaus, der Pyramidenerrichtung vom Reinen zum Unreinen herab. So wird auch an diesem Punkte von ihm der Versuch gemacht, eine urbildliche „Idee" der Relation ihrem niederen Doppelgänger in der Erkenntnis gegenüberzustellen. Sowohl die Kategorie innerhalb des Gegenstandes wie das kategoriale Prädikat im Urteil sollen Relationen bedeuten. Aber die Kategorie ist auch als Relation ein schlechthin einfaches Glied gegenüber dem Material, das sich mit

Digitized by Google

dem Gegenglied verschmelzend zusammenfügt. Als Kategorie hat sie schlichten Bedeutungsgehalt, nichts von der Problematik der Zusammengehörigkeit der Denkelemente liegt in ihr. Im Gegensatze hierzu ist die prädikative Relation nicht im schlichten Ineinander mit dem Urteilssubjekt, sondern mit diesem problematisch, d. h. durch Bejahung oder Verneinung verbunden. Erst durch diese zweite Beziehung der gegensatzbehafteten Aussage hindurch wird hier das kategoriale Prädikat zur Relation. Ebenso wird durch sie erst die Relation zwischen den Elementen des Subjekts gestiftet. Im Urbild also herrscht Ineinander zwischen Relation und Material, im Nachbilde eine selbst relationsmäßige problematische Verbindung zwischen Relation und Gegenglied und durch diese hindurch Relationsstiftung im Gegengliede selbst.

Lasks Urteilslehre führt also zu einer sehr künstlichen Fassung des Relationsbegriffs, an der sie scheitern muß. Weder die urbildliche noch die nachbildliche Region sind in einem den Anforderungen des Relationsbegriffes selbst genügenden Sinne charakterisiert. Weder jene „Fürsichstellung" der kategorialen Relation noch ihre Verdoppelung in der Urteilssphäre ist dem Begriffe der logischen Relation angemessen. In der urbildlichen Sphäre wird von Lask die Relation *für sich* gedacht, d. h. als gegensatzloses einfaches Glied auf die eine Seite des gegliederten Ineinander gestellt. In der nachbildlichen Urteilsregion wird sie *verdoppelt*, indem zu der prädikativen Relation noch die *zwischen* Prädikat und Subjekt tritt. Der Einfachsetzung der Relation in der einen muß notwendig ihre Verdoppelung in der andern Sphäre entsprechen. Der Vorwurf der künstlichen Zerstückelung ist aber durch künstliche Vereinfachung erst möglich geworden. Die Relation ist weder ursprünglich einfach, noch kann sie künstlich verdoppelt werden, sondern als „hin- und hergehende" Relation ist sie von vornherein auf Doppelheit, auf Setzung von Zusammengehörigem gestellt. Echte logische Relation bedeutet von vornherein einen heterologisch „korrelativen" Zusammenhang. Sie ist durch und durch Relation im Hinüber- und Herüberspielen. Deshalb führt es zu demselben Ergebnis, ob man sie als Glied oder als zwischen den Gliedern bestehend betrachtet. Sie *ist* nur als Prädikat, indem sie von vornherein *zwischen* Subjekt und Prädikat ist, weil sich ja ihre Aufgabe nur in ihrer Funktion, Zusammenhang zu stiften, erschöpft. Relation sein und Relation stiften ist so ein und dasselbe. Und jenes einfache, vom Relationscharakter ihres Materials als Bedeutungsgehalt unterschiedene Glied der kategorialen Relation gibt es nicht.

So aber rücken die angeblich künstliche und angeblich urbildlich gegensatzlose Sphäre wieder als einheitliche Korrelation zusammen. Denn auch

Digitized by Google

die Uebergegensätzlichkeit, die schlechthinnige *Problemlosigkeit* der Gegenstandsphäre kann mit dem Begriff der Relation als ihrem entscheidenden logischen Faktor nicht vereint werden. Die von der Metagnoseologie aufgerissene Kluft urbildlicher und nachbildlicher Regionen schließt sich wieder. Lasks Aufbau erweist sich als nicht durchführbar. Wir haben dabei noch von der ganzen Problematik des Gedankens der „Anstiftung" der gegensätzlichen Sphäre durch die Subjektivität abgesehen; nirgends ist schließlich auch das Kriterium für die Messung der nachbildlichen an der urbildlichen Region angegeben, von dem zuerst die Rede war.

Die großen Verdienste der Laskschen Urteilstheorie werden von dieser Kritik nicht angetastet. Im Begriffe der primären Objekte der Urteilsentscheidung, in der Analyse der Beziehung von Wahrheit und Wahrheitswidrigkeit zu Richtigkeit und Falschheit, in der metagrammatischen Subjekts-, Prädikatstheorie, in der Herausarbeitung der Relation zwischen Urteilsqualität und Urteilsmaterie, in der Lehre vom Sinnfragment liegt eine Fülle von fruchtbarsten logischen Motiven. Diese Nebenprodukte des Gedankenganges sind widerstandsfähiger als seine Grundhaltung, die in ihren Kerngedanken nicht durchführbar erscheint.

e) Die Logik der Philosophie.

Als Abschluß der Betrachtungen über Lask ist nunmehr noch seine entscheidende Leistung auf dem Gebiete der Logik, seine eigentliche Logik der Philosophie zu behandeln. Logik der Philosophie bedeutet ja die Fragestellung der im engeren Sinne des Wortes dialektischen Methode. Im Namen einer Erkenntnis, für welche die apriorischen, der Erfahrungserkenntnis zugrunde liegenden Formen selbst Objekt werden, erfolgt das Hinausgehen über Kant im deutschen Idealismus. Die Fragestellung des absoluten Idealismus konnte sogar in die Form: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" [1]) gekleidet werden (Liebert). Lask stimmt mit Hegel und den Neuhegelianern jedenfalls darin überein, daß auch für ihn die Leugnung einer Logik der Philosophie mit dem Tode der transzendentalen Logik identisch ist, daß er die Anwendung der kritisch gnoseologischen Fragestellung auf sich selbst, den Fortschritt vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein fordert. Philosophie erscheint ihm nicht mit der Herausarbeitung der Formen des positivwissenschaftlichen Bewußtseins, sondern erst mit der Reflexion auf die in dieser Erkenntnis des Unsinnlichen liegende Art philosophischer Erkenntnis vollendet. „Wer Philosophie gelten läßt, der gibt das Nicht-

1) Leipzig 1919.

Digitized by Google

Sinnliche als Erkenntnisobjekt, als Gegenstand zu“ [1]). Diese reine Gegenstandserkenntnis soll in der Logik der Philosophie ins Selbstbewußtsein erhoben werden.

Doch bei Lask wie bei den Neuhegelianern folgen aus dieser Fragestellung die gleichen Aporien. Die kritizistische Logik hebt den ergänzungsbedürftigen Charakter der Kategorie, der geltenden Form, sei es am metagnoseologischen Gegenstande, sei es an der Erkenntnis, hervor. Sie arbeitet das Sein als die bloße Form des Seienden heraus. Sie erkennt diesen Begriff des Seins als Geltungsbegriff, erst mit Seiendem (Erlebnisinhalt) in Verbindung ergibt er den Erkenntnisgegenstand. In der Erfahrungserkenntnis ist dieser funktionale Charakter der unsinnlich geltenden Form nicht problematisch. Solange Philosophie sich in das Verstehen dieses Erfahrungsgegenstandes selbst versenkt, wird auch ihr der absolut kritische Standpunkt, das Verharren im Funktionalismus nicht problematisch. Selbstbewußtsein ihres eigenen Tuns jedoch, also Logik der Philosophie, enthüllt die Herausarbeitung der Funktionen als eine selbst gegenständliche Erkenntnis. In dieser Selbstbetrachtung wird daher bewußt, daß die ergänzungsbedürftigen Formen zu Inhalten geworden sind oder selbst als Gegenstände erkannt werden. An dieser Stelle erhebt die Logik der Philosophie die eigentliche dialektische Grundfrage. Sie fragt, wie es möglich sei, die Form der Erkenntnis selbst wieder zum Erkenntnisinhalt zu machen. Sie hebt den Widerspruch im Funktionsdenken heraus, der in der scheinbar unvermeidlichen „Substanzialisierung“ alles Funktionellen bei seiner Erkenntnis sich einstellt. In der außerordentlich scharfen Stellung dieses Problems hat *Kroner* den hier obwaltenden Gegensatz als den von Moment und Gegenstand, als Aporie der Vergegenständlichung eines bloßen Gegenstandsmomentes im logischen Erkennen herausgearbeitet [2]). Zugleich erhebt sich die Frage nach den formalen Bedingungen der logischen Erkenntnis selbst. Indem das Seinslogische zum Erkenntnisinhalt der Logik wird, braucht es eine neue Form, um voller Gegenstand der „Logologie“ zu sein. Der Begriff der „Form der Form“ tritt auf, wenn nach der Möglichkeit der Formerkenntnis gefragt wird.

Nach dieser prinzipiell gleichen Fragestellung trennen sich wiederum die Wege der Dialektik und die Lasks. Die Dialektik versucht hier durch den Widerspruch hindurch zum absoluten Selbstbewußtsein zu gelangen. Ihr noch ausführlich zu behandelnder Weg ist der der „Heautologie“.

---

1) Log. d. Philos. S. 91.

2) Darauf wird im folgenden Kapitel ausführlich eingegangen.

Digitized by Google

Lask verneint — Antidialektiker wie Rickert — den produktiven Widerspruch. Seine Lösung erfolgt durch den Ueberbau eines zweiten Stockwerks über die Seinserkenntnis, sein „Empirismus" lehnt den Panlogismus ab. Dieses zweite Stockwerk, die logische Erkenntnis der unsinnlichen Formen, ist nicht höhere Wahrheit gegenüber der Seinserkenntnis oder gar ihre Aufhebung. Es hat im Gegenteil, weil der enklitische (unselbständige) Charakter der geltenden Form sich durch die Reflexion auf sie nicht ändert, selbst einen unselbständigen Charakter gegenüber der Seinserkenntnis. Für Lasks „Aristotelismus" also wird das Dach des ersten Stockwerks zum Fundament des zweiten. Oder: die Form der Seinserkenntnis (resp. des Seinsgegenstandes) ist Inhalt für die Form der Form in der Geltungserkenntnis (resp. im Geltungsgegenstande). Sein ist Form des Seienden, Geltung Form des Geltenden. „Sein und Gelten sind kategoriale, Sinnliches und Unsinnliches materiale Analoga" [1]). Nun ist es allerdings die Form des Seienden, das Sein selbst, die als Geltendes zum Inhalt der Geltung wird. Oder: das Sein ist Geltung (Form) gegenüber dem Seienden, aber Geltendes (Inhalt) gegenüber der Geltung (Form der Form). Zwei Form- und zwei Inhaltsbegriffe scheinen hier die Widersprüche und damit die Dialektik ausschalten zu können. Und dennoch drohen die Aporien sich wieder aufzurichten, sind doch Dach und Boden in den beiden Stockwerken identisch. Das monistische Denken in Einem Stockwerke im Sinne der Dialektik scheint immer wieder gefordert.

Es wird bei den Betrachtungen zur Neu-Hegelschen Dialektik auf Lask zurückzukommen sein. Es wird zu fragen sein, ob mit seiner Lehre von den beiden Stockwerken der Rettungsweg gegenüber der Aporie gefunden ist, die in der Trennung von Sein und Geltung und der Auffassung des Seins selbst als Geltungsbegriff zum Ausdruck kommt. Ist jene Trennung von Geltendem und Geltung überhaupt möglich, kann Geltung überhaupt in der Inhaltsstellung widerspruchslos gedacht werden? Hier sei nur noch auf die Auswirkung der Logik der Philosophie bei Lask, auf die Beziehung zwischen Philosophie und unmittelbarem Leben hingewiesen, denn es gibt für ihn nicht nur eine sinnliche, sondern auch eine nichtsinnliche Unmittelbarkeit, der ebenso wie der sinnlichen eine theoretische Formabgedrängtheit gegenübersteht. Als Typus dieser unsinnlichen Unmittelbarkeit tritt ein Verhalten gemäß den außertheoretischen Geltungsmodi im Ethischen und Aesthetischen auf. Diesem unmittelbar ethischen und ästhetischen Verhalten wird die philosophische Ethik, die

1) Log. d. Philos. S. 115.

Digitized by Google

philosophische Aesthetik als formabgedrängte Theorie gegenübergestellt. Die Ergreifung nichtsinnlicher außertheoretischer Werte betrachte nur der antikisierende Intellektualismus als Erkenntnis des Unsinnlichen. Diese Gegenüberstellung ethisch-ästhetischen Tuns und Erkennens wird ja durch Lasks Trennung des Logischen und Theoretischen begünstigt. Jedoch hängt diese selbst mit der Trennung von Unmittelbar-Sinnlichem und der Gegensatzsphäre der Subjektivität zusammen. Schwindet nach unten zu der schroffe Gegensatz von Leben und Erkennen, nach oben zu der von Theoretischem und Logischem, so wird sich *die Erkenntnisverwandtschaft der außertheoretischen Geltungsmodi*, d. h. die Nähe von Sittlichkeit und Kunst zum Bereiche der philosophischen Erkenntnis nicht leugnen lassen. Lasks Fragmente zum System der Philosophie, die mit der schroffen Gegenüberstellung des Praktisch-Unmittelbaren und Kontemplativ-Abgedrängten beginnen, nähern schließlich diese Gebiete einander stark an. Das Reich der Korrelationen tritt gegenüber den schroffen Trennungen bei Lask überall wieder in sein Recht. *Nicht ein dialektisch-synthetischer Monismus, wohl aber ein dialektischer Korrelationsgedanke muß die bis zur Unbegreiflichkeit gesteigerten Antinomien seines Dualismus ablösen.*

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

NEUHEGELSCHE DIALEKTIK: R. KRONERS SYSTEM DER KULTURPHILOSOPHIE.

1. GRUNDMOTIVE DER KRONERSCHEN HEGEL-DARSTELLUNG.

a) Die Bejahung des Kerngedanken.

Die philosophische Entwicklung Emil Lasks hatte die Dialektik zu vermeiden gesucht. In dieser Hinsicht blieb Lask seinem Lehrer Rickert verbunden. In entgegengesetzter Richtung verläuft der Weg eines anderen hervorragenden Rickert-Schülers: Richard Kroners. Hier ist die Verbindung mit dem Neukritizismus zugunsten der Erneuerung des Hegelianismus so sehr gelöst, daß die Einordnung Kroners in die südwestdeutsche Schule problematisch wird. Seine stete Auseinandersetzung des Hegelianismus mit Kant und dem Neukantianismus Rickertscher Prägung zeigt jedoch die Verbindungslinien. So soll Kroner auch hier als derjenige Denker der Gegenwart behandelt werden, der am weitesten von Kant aus zu Hegel geschritten ist und die Dialektik in ihrer orthodoxen Form zur Grundlage seines Philosophierens macht.

Dies zeigt bereits Kroners Hegeldarstellung, in die sein umfassendes zweibändiges Werk „Von Kant bis Hegel“ [1]) ausmündet. Die Einteilung in Darstellung und Kritik, die dieses Werk auf seinem geschichtlichen Wege kennzeichnet, hört bei Hegels Philosophie des Geistes auf. So weitgehend macht sich der Verfasser diese Philosophie zu eigen. Das Hegelsche System aber ist in seiner gesamten Struktur bis hinein in die feinsten Gliederungen auf einen Grundgedanken zurückzuführen: Den des absoluten Selbstbewußtseins oder des schöpferisch sich selbst denkenden absoluten Geistes. Der Weg des unendlichen göttlichen Geistes zu sich selbst durch die Welt und den endlichen Geist hindurch — das ist

1) 2 Bde., Tübingen 1921 und 1924.

Digitized by Google

das immer wieder variierte *eine* Grundmotiv der Hegelschen Philosophie. Natur und endlicher Geist sind außerhalb und auch zugleich innerhalb des absoluten Geistes, sind ihm fremd und doch zugehörig. Sie bedeuten seine Selbstentfremdung, die sich doch nie außerhalb des absoluten Selbst abspielen kann. Sie sind eine Andersheit, in die er sich entläßt und aus der er sich wieder restlos herstellt. „Unser" Denken, „unser" Bewußtsein in der Rolle der aufzuhebenden und aufhebbaren Entfremdung des absoluten Geistes: das ist die Quintessenz der Hegelschen Philosophie. Das Herüber und Hinüber zwischen endlichem und unendlichem Geiste ist Hegels Grundkategorie, ja eigentlich die einzige Kategorie seines Philosophierens. Beide sind aufeinander angewiesen — der göttliche Geist wäre nicht konkret ohne sein Herausgehen aus sich selbst in die Endlichkeit, er ist vollendet göttlicher Geist, wenn er sich aus der Selbstentäußerung im Endlichen wieder hergestellt hat. Selbst der Logos der Hegelschen Logik, in der die Gedanken des noch nicht in die Natur und die Wirklichkeit des endlichen Geistes eingetretenen „in-explizierten" absoluten Geistes entwickelt werden, ist doch um seiner eigenen Konkretheit willen gar nicht ohne ständigen Bezug auf diese Realitäten zu denken. Und umgekehrt: Ein Stehenbleiben bei unserem endlichen Geiste kann es nicht geben, da dieser von vornherein nur als Moment des absoluten Geistes bestimmt ist. Die Hegelsche Philosophie steht und fällt mit dem durchsichtig gemachten Mysterium dieser Einheit und Gegensätzlichkeit des absoluten und endlichen Geistes. Mit ihrem spiritualistischen Pantheismus glaubt sie die Schwierigkeiten der reinen Transzendenz und Immanenz sowie die eines naiven Pantheismus überwunden zu haben, der ursprünglich Fremdes und Getrenntes verschmelzen will. Nur wenn das Endliche Gegenstand des göttlichen Selbstbewußtseins, die von ihm selbst in sich gesetzte und wieder aufzuhebende Schranke ist, ist von vornherein seine Einheit mit dem Absoluten gewährleistet. Durch Versetzung der philosophischen Methodik in den absoluten Geist selbst wird unser Bewußtsein als Ausfluß des göttlichen Bewußtseins denkbar. Vom Standpunkt unserer für sich genommenen Existenz aus würde diese Einheit nur in Form eines Sprunges herzustellen sein. Die Einheit von Immanenz und Transzendenz des Endlichen und Absoluten ist der aufhebbare Grundwiderspruch, der eigentliche Schlüssel der dialektischen Methode.

Kroner bekennt sich in seinem Philosophieren zu dem Hegelschen Grundgedanken „des sich in sich selbst scheidenden absoluten Geistes". Der Begriff des *Selbst*, des absoluten Selbstbewußtseins, wird ihm zum Instrument für die Lösung der Welträtel. „Die Differenz zwischen Denken

Digitized by Google

und Sein, zwischen Philosophie und Nichtphilosophie (Spekulation und Leben) ist daher ebenso eine Differenz im Denken selbst. Indem das Denken sich denkt, entdeckt es diese Differenz ‚*in sich*' " [1]) — so lautet nur eine der willkürlich herausgegriffenen, besonders prägnanten Umschreibungen der *νόησις νοήσεως* Hegels bei Kroner. Sie ließen sich beliebig häufen. Aber Kroner ist sich auch darüber klar, daß damit die Voraussetzung des Hegelschen Systems ausgesprochen wird, die *sich von außen nicht mehr erweisen läßt.* In dieser Grundkategorie setzt das System sich selbst voraus, der Beweis, den das vollendete System geben soll, ist ebenso am Anfange des Systems als dessen Grundlage postuliert. So hat Kroner durchaus recht, wenn er gelegentlich einmal diese Grundeinstellung als eine *Intuition* bezeichnet. Freilich stellt Hegels ganzer Aufbau den Versuch dar, das Moment der Unmittelbarkeit in dieser Intuition zu überwinden, durch die Entwicklung des Systems seine Grundlage selbst dialektisch zu beweisen. Aber ist dieser widerspruchsvolle Versuch der Systemgrundlegung durch eben dieses System als geglückt zu betrachten, ist spekulatives Denken zu einem Verfahren berechtigt, das jedes andere wissenschaftliche Denken durch den Zirkelschluß vernichten müßte? Das ist das immer wieder neu zu stellende Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Zu ihm tritt bei dem neuen Hegelianismus in der von Kroner vertretenen Gestalt noch die andere Frage, ob die Anerkennung der Hegelschen Grundprämisse ohne Aneignung der gesamten bei Hegel aus ihr sich ergebenden Folgerungen möglich ist. Diese Frage wird bei der Darstellung der eigenen Philosophie Kroners in den Vordergrund rücken.

b) Spekulativer und empirischer Widerspruch.

Zunächst sollen jedoch als Voraussetzungen dieser eigenen Philosophie noch einige charakteristische Punkte in Kroners eindringlicher Hegeldarstellung hervorgehoben werden. Die Analyse von Widerspruch und Negation bei Hegel ist besonders tiefschürfend und klärend. In bezug auf die stets besonders peinlich empfundene sogenannte Leugnung des Satzes vom Widerspruch durch Hegel macht Kroner die treffende Unterscheidung von empirischem und spekulativem Widerspruch. Die Empirie habe den Widerspruch zu meiden, für sie sei er vernichtend. Sie könne sich in keiner Weise mit ihm einlassen. Die Spekulation aber müsse durch den Widerspruch hindurchschreiten. Ihre Widerspruchslosigkeit ist Aufhebung des Widerspruchs, aufgehoben aber könne er nur werden, wenn er erst einmal gesetzt sei. Die Empirie also ist *widerspruchs-indiffe-*

1) A. a. O. Bd. 2. S. 266.

Digitized by Google

rentes Denken, nur als negatives Kriterium kommt Widerspruch für sie in Frage, er liegt außerhalb ihrer Grenzen. Im Falle des Eindringens muß er wieder aus ihr beseitigt werden. Die Spekulation dagegen ist widerspruchs-*different*. Sie enthält den aufgehobenen Widerspruch gerade in ihrer Positivität als wesentliches Moment in sich. Die Spekulation muß sich widersprechen, da sie den Geist denkt: dessen Wesen ist es, sich selbst sich entgegenzusetzen, sich mit seiner eigenen Andersheit zu vermitteln. Diese seine Andersheit aber ist nicht irgendeine beliebige Andersheit, nicht „konträrer" Gegensatz, sondern „kontradiktorischer". Als Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Rationalen und Irrationalen, stellt sich der Geist aus seinem Gegensatze wieder her, der Widerspruch sans phrase bedeutet und der für das empirische Denken allerdings vernichtend sein müßte.

Die Begriffe Widerspruch und Andersheit führen zurück auf das Problem der Heterologie und Tautologie, dem wir bei Rickert begegnet waren. Schon in seiner Hegeldarstellung präludiert Kroner seiner Kritik an Rickerts heterologischem Prinzip. Ja, die Unterscheidung des spekulativen und des empirischen Widerspruchs ist eng verknüpft mit dem heterologischen Problem. Kroner setzt schon in seiner Deutung und terminologischen Umformung Hegels der Heterologie Rickerts eine Tauto-Heterologie gegenüber. Diese Formulierung entspricht einem durch den Widerspruch hindurchgegangenen Denken. Sie entspricht auch genau der dialektischen Auffassung von Kants Prinzip der synthetischen Einheit, dessen neue prägnante Fassung ja Rickerts heterologisches Prinzip dargestellt hatte. Das empirische Denken will Tautologie und Widerspruch durch das neuartige Prinzip der Heterologie hinter sich lassen. Das spekulative Denken, das außerhalb dieser Alternative liegt, aber ist nach Kroner ein gegen die Tautologie protestierendes Denken. In diesem Protest liegt — wie stets — die größere Anerkennung als in der Indifferenz. Der Widerspruch stellt sich so als Korrektiv der Tautologie dar, ihr wird gerade dadurch Rechnung getragen, daß sie eines solchen bedarf. Und so wird die Synthesis im Gegensatze zu Rickerts Heterothesis erst im Durchlaufen der beiden Phasen der Thesis (Tautologie) und der Antithesis (Widerspruch) gewonnen.

Was aber macht denn, so wird man fragen, jene Art von Anerkennung des tautologischen reinen Formdenkens durch den Protest überhaupt notwendig? Auch darauf lautet die Antwort nur wieder: die Einsicht in die Eigenart des personifiziert gedachten Logos. Gegenständlichkeit ist im Rahmen dieser Philosophie ja nichts dem Bewußtsein gegenüber Stehendes, von ihm Anzuerkennendes, sie ist vielmehr restlos definiert

Digitized by Google

durch Gesetzlichkeiten des Bewußtseins selbst. Der Personcharakter des Bewußtseins aber verlangt seine „Fürsichhaftigkeit". In der Eigenart der Person liegt es, daß sie sich allen ihren Inhalten in strenger Identität mit sich selbst gegenüberstellen kann. Die Wiederherstellung des tautologischen Moments in der synthetischen Einheit ist somit Ausdruck der reinen Ichform des Geistes. Da aber der Geist mit seinem gegenständlichen Inhalt eine restlose Einheit bildet, muß auch dieser zunächst in seiner abstrakten Identität mit sich gesetzt werden. Erst von ihr aus gelangt man zur Synthesis. Die identische Setzung des Inhalts geschieht zur „Rettung der abstrakten Identität des Selbst". Das idem (Selbigkeit) ist stets bedingt durch die Struktur des Selbst (ipse). Selbigkeit und Selbst werden zugleich im Durchgang durch ihre formal abstrakte Einheit in ihrer Konkretheit gewonnen. Dem sich erkennenden Selbst entspricht der konkrete Gegenstand der Erkenntnis — vielmehr alle Gegenstände sind lediglich auf das Eine Subjekt-Objekt, auf die absolute Selbsterkenntnis zurückzuführen. „Die Selbigkeit ist ein Moment der Selbstheit, deshalb ist die Logik ein Moment der Philosophie des Geistes"[1]).

2. KRONERS AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM ANTIDIALEKTISCHEN KRITIZISMUS.

a) Zur Logik des kritischen Philosophierens.

Die Kritik am Kantianismus war für den Hegelianismus stets eine indirekte Stütze gegenüber den eigenen Schwierigkeiten, wie sie das oben berührte Problem des Zirkelschlusses besonders verdeutlicht. Die eigenen nicht aufgehobenen Widersprüche des Kritizismus, der Nachweis seines Nicht-zu-Ende-gedacht-seins, sollen eine indirekte Bestätigung für die Notwendigkeit des Weitergehens auf dem Wege von Kant zu Hegel bedeuten. So faßt denn auch Kroner die problemgeschichtlich schon in den früheren Partien seines philosophiegeschichtlichen Werkes betätigte Kritik am Kantianismus anläßlich der Unterscheidung des spekulativen und des empirischen Widerspruchs zusammen. Für Kant ist die empirische Erkenntnis synthetisch widerspruchslose Einheit der Denkform und des Empfindungsinhaltes. Neben der Synthetik der Erfahrung aber steht dort die tautologische formale Logik. Deren bloßes Mitschleppen im Kritizismus sei vielleicht unbedenklich, aber er werde doch dadurch gefährdet, daß auch die neue transzendentale Logik nicht als synthe-

1) A. a. O. S. 315.

Digitized by Google

tische Erkenntnis aufgefaßt wird. Das Problem der gegenständlichen Bedeutung der Erfahrungsanalyse selbst sei bei Kant gar nicht gestellt. Neben der Logik des Erfahrungsgegenstandes fehle eine Logik der Philosophie. Die transzendentale Logik erhalte dadurch ebenfalls einen formalen Charakter. Die Definition aller Erkenntnis durch den Typus der Erfahrungserkenntnis, die *Anpassung der Philosophie als Theorie der Erfahrung an die Empirie* ist ja für den Kritizismus charakteristisch. Mit dieser Fassung von Wissenschaft und Philosophie will er sich von jedem anderen Philosophieren unterscheiden: Die Entdeckung der Tiefen des Erfahrungsbegriffes und ein neuer Begriff der Philosophie korrespondieren einander. In ihrer Zuordnung zur positiven Wissenschaft scheint die philosophische Methodik teils selbst zu einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis zu werden (Analogie zwischen transzendentaler Methode und analytischer Methode der Naturwissenschaft, metaphysische Deduktion als eine Art der Deskription!), teils scheint sie an der Methodik der formalen Logik und dem Ideal der Widerspruchslosigkeit festzuhalten. Als Ausdruck dieser methodischen Mischung erscheint die kritizistische „*Reflexion*". Diese Art der Reflexion, die bedroht bleibt vom transzendentalen Empirismus auf der einen, vom Formalismus auf der anderen Seite, wird von Kroner als *reflexionslose Reflexion* bezeichnet. Ihr wird die Tiefe des Reflexionsbegriffs in der Philosophie des Geistes gegenübergestellt. Kants Philosophie, die über ihr eigenes Verfahren nicht reflektiere, schwanke deshalb in ihrer Selbstauffassung als einer Abart der empirischen Synthesis oder als eines formallogischen Verfahrens. Wissenschaftslehre müßte jedoch als volle Erkenntnis aufgefaßt werden, nur eben bedeute sie eine reflektiert gegenständliche Erkenntnis; nur im Reflexionscharakter, nicht aber durch Ungegenständlichkeit sei sie der formalen Logik verwandt. Das reflektiert gegenständliche Verfahren sei wiederum Einheit der tautologischen und heterologischen Struktur, in ihm würde die naive synthetische Einheit der kantischen Empirie zu einer reflektierten, d. h. sich selbst denkenden, in ihrer eigenen formalen Identität sich erkennenden Synthesis. Die Philosophie habe der naiven Gegenständlichkeit der Erfahrung keine Ungegenständlichkeit, sondern die Logos-Gegenständlichkeit, die vergeistigte Gegenständlichkeit, gegenüberzusetzen, die sich *im* Denken der Erfahrung entwickelt. Bei Kant trete gegenständliche Philosophie nur als Verstandesmetaphysik, als Objekt der Kritik und der negativen Dialektik auf. In der positiven Rolle kenne er die Philosophie nur als ungegenständliche Analytik des Erfahrungsgegenstandes. Die sich in ihrer Gegenständlichkeit selbst verstehende Analytik müsse zur positiven Dialektik werden. „Ihre Dialektik" (d. h. die kantische Dialektik in der

Digitized by Google

Kritik der reinen Vernunft) „bleibt deshalb ‚bloß' kritisch, ‚bloß' negativ, ‚bloß' vernichtend, ihre Analytik aber ist inhaltlich, positiv, begründend, ohne daß sie ihren Charakter erkennt und zu rechtfertigen vermag" [1]). Hegelsche Dialektik aber enthält kantische Analytik und kantische Dialektik als aufgehobene Momente in sich. Sie führt zu einer neuen Beziehung zwischen Philosophie und Empirie: Diese geht selbst in die Philosophie über, ist nicht mehr bloß deren außerhalb liegender Betrachtungsgegenstand, sondern ihr immanenter Bestandteil. Philosophie verwandelt die Elemente der empirischen Synthesis in der Reflexion in Momente des spekulativen Systems.

b) Kritik der Rickertschen Modelltheorie [2]).

Der dialektischen Auffassung des transzendental-logischen Gegenstandes bei Hegel steht Rickerts heterologische Auffassung gegenüber. Kroner erkennt die volle Bedeutung des Rickertschen Versuches zur Ueberwindung der Dialektik. Er sieht seinen Kern in der Uebertragung der Struktur des empirischen Gegenstandes auf den logischen Gegenstand. Die widerspruchslose synthetische Einheit der Gegenstandselemente (als des „Einen und des Anderen") bedeutet bei Rickert einen dem Erfahrungsgegenstande vollständig analogen Aufbau des logischen Gegenstandes. Deswegen erblickt Kroner in der Begründung der transzendentalen Logik durch das heterologische Prinzip radikalen Empirismus. Eine entschlossene Empirie des a priori beende hier das kritizistische Schwanken zwischen Formalismus und Positivismus hinsichtlich der Auffassung der Philosophie selbst. Im logischen Gegenstande als dem einfachsten denkbaren Etwas wolle Rickert die synthetische Einheit des Mannigfaltigen, die Struktur des Erfahrungsgegenstandes feststellen. Kroner sieht die Grundlage dieses transzendentalen Empirismus in Rickerts Modelltheorie. Der logische Gegenstand werde als Modell des empirischen aufgefaßt, während er in Wahrheit ein dialektisches Moment am empirischen Gegenstande bedeute. Der logische Gegenstand werde mit einem Gegenstande überhaupt gleichgesetzt, der eine Abstraktion, ein bloßes Subsumtionsschema für empirischen sowohl wie logischen Gegenstand sei. Das Schema des denkbaren Etwas überhaupt verfälsche den echten logischen Gegenstand. Dieser bleibe vielmehr das Element der Form, das die logische Analyse des Erfahrungsgegenstandes an diesem herausarbeite. Es gehe nicht

1) A. a. O. S. 333.

2) Diese Kritik gibt ausführlich Kroners Aufsatz „Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip." Logos Bd. XIII. H. 1 S. 90 ff.

Digitized by Google

an, die Gegenstandslehre der Erfahrung und Logik zu verdoppeln, den logischen Gegenstand mit seiner Form überhaupt und seinem Inhalte, den eine *nichtsinnliche Anschauung* bildet, dem empirischen Gegenstande gegenüberzusetzen. Es gäbe nur die Eine Anschauung und das Eine Denken, beide Elemente würden naiv verbunden innerhalb der Erfahrung und reflektiert verbunden innerhalb der Logik. Der logische Gegenstand sei nicht ein nur abstrakter Gegenstand mit einer im übrigen mit dem Erfahrungsgegenstande identischen Struktur — sondern eben der dialektisch begriffene, d. h. sich selbst verstehende Erfahrungsgegenstand. Diese Untrennbarkeit des logischen und empirischen Gegenstandes sei allerdings gedanklich nicht ohne den Widerspruch zu vollziehen, den ihre Auseinanderhaltung vermeiden sollte. In der transzendentalen Logik müsse das Gegenstandsmoment (die Form) selbst als Gegenstand gedacht werden. Die Zerlegung des empirischen Gegenstandes in seine Elemente sei notwendig, ihre Verselbständigung, die damit erfolgt, nicht nur sprachlich, sondern gedanklich unvermeidlich. Würde die Logik gegenständlich aufgefaßt — und sie müsse es werden —, so muß man den Durchgang durch den Widerspruch gegen sie mit in Kauf nehmen. Das besage bereits der Begriff des reflektierenden Gegenstandes, dafür ist die notwendige Vergegenständlichung des Gegenstandsmoments symptomatisch. Auch in diesen Erwägungen wird das Moment der Tautologie in der Heterologie wieder hergestellt und dadurch diese selbst verwandelt. „Das Eine und das Andere ist in Wahrheit das Eine und Dasselbe, weil Eines und Dasselbe selbst Eines und das Andere ist“ [1]). Diese Formulierung ist nach dem Vorangegangenen für die Sphäre der Logik klar. Die logische Form des Erfahrungsgegenstandes ist das Eine, das zugleich in der logischen Erkenntnis als Vollgegenstand, d. h. als das Andere gedacht werden muß. Innerhalb des Erfahrungsgegenstandes bleiben die Elemente getrennt und werden nur relativ identisch, im logischen Denken dieses Erfahrungsgegenstandes jedoch müsse absolute Identität gesetzt werden.

Rickert glaubte Hegel zu überwinden, indem er den Vorrang der Kategorie der Andersheit vor der Negation lehrt. Kroner gibt dies Verhältnis nur für die empirische Sphäre zu. Hier sei die Nichtidentität einer Begriffsbestimmung gegenüber der anderen nicht deren Negation, sondern in der Tat positive Andersheit. In der Logik der Philosophie jedoch — und in ihrer dialektischen Fassung dränge die transzendentale Logik zur „Logologik“ — träte die Andersheit in Form des spekulativen Widerspruchs, in der intimen Zugehörigkeit der Antithesis zur Thesis auf. Des-

1) „Anschauen und Denken“ S. 109.

Digitized by Google

halb herrsche hier tatsächlich der Vorrang nicht der empirischen, sondern der spekulativen Negation vor der Andersheit. Ja, die Kategorie der Andersheit habe hier gar keinen Geltungsbereich, da sie in ihrer Gültigkeit für die Empirie selbst erst aus der spekulativen Struktur des absoluten Selbstbewußtseins abzuleiten sei. Die *empirische Heterologie* soll in der spekulativen *Heautologie* verankert werden. Heterologie ist mit Beziehungscharakter des Aussagesinns zu umschreiben, die angemessene Uebersetzung der Heautologie aber ist das Sich-selbst-Aussagen. Schon das deutet darauf hin, daß hier mit der Objektivität der Aussage nicht auszukommen ist, daß der Begriff der Heautologie ohne Zuhilfenahme des Bewußtseins keinen Sinn ergibt. Dieses Bewußtsein aber kann nur der *absolute Geist* sein, der sich durch die Andersheit der Erfahrung selbst denkt, sich aus der Selbstentfremdung wieder herstellt und durch Selbsteinigung verwirklicht, denn dem endlichen Geiste bleibt das Objekt „gegenüber", es wird nie restlos *sein* Objekt; sein Denken erzeugt nicht den Sinn, sondern vollzieht ihn nur. Die Heautologie personifiziert im absoluten Sinne die objektiven Formen der Heterologie: „Die Form Andersheit ist das Andere, insofern es *sich selbst* unsinnlich anschaut, sie ist das sich reflektierende, das *sich selbst* setzende oder sich denkende Andere" [1]). Heautologie als vollendete Theorie der Erfahrung, als Grundformel der transzendentalen Logik und der Logik der Philosophie ist demnach nichts anderes, als eine neue Formulierung des sich selbst durch die Endlichkeit vermittelnden *absoluten Selbstbewußtseins*.

3. KRONERS PROLEGOMENA ZUM SYSTEM DER KULTURPHILOSOPHIE.

a) Sein, Sinn und Bewußtsein.

Eine endgültige Stellungnahme zum Begriffe der Heautologie soll bei der Gesamtkritik des nunmehr vorliegenden Systementwurfs Kroners erfolgen. Er hat diesen in seiner „Selbstverwirklichung des Geistes", in der Form von „Prolegomenen zur Kulturphilosophie" niedergelegt [2]). Seine Einheit mit dem Hegelianismus und seine Entfernung von ihm ist aus diesem Werke deutlich zu erkennen und bildet recht eigentlich sein Problem. Der Ausgang wird hier vom kritischen Sinnbegriff der Kulturphilosophie genommen. Kulturtätigkeit ist stets sinnvolle Tätigkeit, mithin

1) „Anschauen und Denken" S. 125. (Sperrungen von Kroner.)
2) Tübingen 1928.

Digitized by Google

nie ein bloßes Naturgeschehen, sondern ein „ideales Geschehen". Wenn also bei Analyse der Kultur, vor allem des wissenschaftlichen Erkennens, Verstand und Sinnlichkeit einander gegenübergestellt werden, so kommen bei beiden nur Sinnbegriffe, Momente eines sinnvollen Ganzen, nicht Naturbegriffe in Frage. Der erkenntnistheoretische Begriff der Sinnlichkeit ist nicht mit dem psycho-physiologischen Begriff der Sinne identisch, sondern fixiert deren leistungsmäßigen Beitrag zum Aufbau der Erkenntnis. Sogleich wird mit dieser Einsicht bei Kroner die über den Kritizismus hinausgehende dialektische Einheit des Verstandes und der Sinnlichkeit verbunden. Für ihn ist der Verstand als konkreter, realisierter Verstand zugleich Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit ist selbst ein Moment des Verstandes. Der Mensch, der als Einheit von Verstand und Sinnlichkeit aufgefaßt werden kann, ist diese Einheit, ist ein Ganzes, nicht kraft seiner psychologischen, sondern kraft seiner metaphysischen Natur. Ist doch die Synthesis von Verstand und Sinnlichkeit selbst Ausfluß einer Verbindung von Sein und Sinn. Das psychologische Sein der Anschauung und des Denkens werden in der Erkenntnis-Analyse nach ihrem Sinne für die Erkenntnis gewertet. Diese Erwägungen leiten auf den Begriff des *Bewußtseins* hin, der auch in Kroners eigener Systematik in den Mittelpunkt tritt. Bewußtsein erscheint ihm der „abstrakteste Ausdruck für die metaphysische Natur des Menschen"[1]). *Bewußtseinsphilosophie, nicht Erkenntnistheorie habe die Grundlage für die Kulturphilosophie zu bilden.* Mit der Rolle der Bewußtseinsphilosophie als prima philosophia ist der Ausgangspunkt im Sinne des philosophischen Monismus genommen: nicht steht der objektive Sinn der Kultur dem Bewußtsein gegenüber, sei es einem individuellen oder einem überindividuellen Ich. Ganz im Gegensatz zu Lask ist hier das Bewußtsein nicht bloße Realisierungsstätte oder Schauplatz der Verwirklichung. Bewußtheit und Sinnhaftigkeit fallen zusammen; das Bewußtsein erfaßt nicht den Sinn, sondern *ist* der Sinn, nicht bloß begegnen sich in ihm Sinn und Sein, um sich aus der Berührung wieder zu lösen, im Bewußt-sein sind Sinn und Sein miteinander verschmolzen. Die Bewußtheit repräsentiert den Sinn, das Sein ist in dem anderen Bestandteil des Wortes Bewußt-sein auch sprachlich schon formuliert. Wenn aber das Bewußtsein der mit dem Sein verbundene Sinn selbst ist, kann es nicht mit dem individuellen Ich gleichbedeutend sein, dann ist es von vornherein Logos, Bewußtsein überhaupt. Diese Bedeutung hat es nicht als erkenntnistheoretisches, sondern als metaphysisches Subjekt. Nur durch „Teilhaben" an diesem metaphysi-

1) Selbstverw. S. 18.

Digitized by Google

schen Bewußtsein besitzt der Mensch „metaphysische Natur", nicht das individuelle Bewußtsein definiert das Wesen der Metaphysik. Da das Bewußtsein selbst Sinn ist, kommt ihm auch die Einheit und Allgemeingültigkeit des Sinnes zu: das Eine Bewußtsein begreift die Allheit der Gegenstände. Dennoch ist das Bewußtsein nicht reiner Sinn. Es trägt als Gegensatz des Sinnes das Sein zugleich in sich. Mit diesem Gegensatze ist die Entzweiung in das Bewußtsein eingetreten, die es zu überwinden suchen muß. Durch Be-sinnung muß es seine schlechthinnige Sinnhaftigkeit aus dem Sein wieder herstellen, sich mit sich selbst zu einigen suchen. Der Prozeß der *Selbstbesinnung* ist zugleich *Selbstversöhnung* und *Selbstverwirklichung*. „Das Bewußtsein ist das Selbst, das sich auf sich besinnt, weil es ein Sinn-Sein ist, weil sein Sein Sinn ist" [1]). Die Hegelschen Kategorien des „an sich" und „für sich" treten ebenfalls in diesem Begriffsapparate auf: das Werden des Bewußtseins ist kein bloßes Einswerden seiner Momente, sondern es ist ein Einswerden des Bewußtseins mit sich selbst, wodurch es für sich selbst das wird, was es ursprünglich (an sich) ist.

Kroner beginnt seinen systematischen Aufbau der Kulturphilosophie mit der *unmittelbaren* Selbstverwirklichung des Bewußtseins, die der Selbstverwirklichung innerhalb der Kultur vorangestellt wird. Die beiden im Bewußtsein verbundenen Momente treten in der Form des theoretischen Bewußtseins (Gegenstandsbewußtsein) und des praktischen (Ich-Bewußtsein) auseinander. In der theoretischen Erkenntnis steht das *eigene* Sein des Bewußtseins in der Form des Gegenstandes vor ihm. Seine eigene Entzweitheit in Sein und Sinn kommt in der relativen Bewußtseinsfremdheit des erkannten Gegenstandes zum Ausdruck. Erst durch die Spaltung des Bewußtseins in Theoretik und Praxis ward der Ichbegriff gewonnen. Das Ich ist dem Selbst gegenüber Selbst und Nicht-Selbst. Für den Begriff eines *individuellen Selbst* ist in diesem Aufbau neben dem Bewußtsein überhaupt kein Platz. Das Ich ist dem Bewußtsein gegenüber schon ein Du oder ein *anderes Ich*, es ist werdendes Selbst; in ihm also erkennt sich das Bewußtsein als ein Anderes in der Form, daß sein Sein oder sein Ichcharakter ihm als ein Anderes gegenübertritt. Weder in der unmittelbaren Form des theoretischen noch in der des praktischen Ich ist das absolute Bewußtsein erreichbar. Die Theorie sucht allen passiv empfangenen Stoff in Aktivität der Form zu verwandeln, die Praxis des Handelns sucht sich aus dem Erleiden im Triebleben zum schlechthin spontanen Wollen zu erheben. Das praktische Ich, das

1) Selbstverw. S. 19.

Digitized by Google

ja auch als Ichbewußtsein schlechthin gegenüber dem Gegenstandsbewußtsein bezeichnet wird, ist das eigentliche Ich, in ihm überwiegt der Bewußtseinsfaktor des Bewußtseins den Seinsfaktor. Aber wenn auch bereits innerhalb der unmittelbaren Sphäre von der Selbstverwirklichung des Einzel-Ich zu einer Art des Sozialidealismus übergegangen werden muß, weil die Triebbefriedigung des einzelnen Ich in voller Konsequenz zur Sinnlosigkeit führt, so findet doch das Bewußtsein in unmittelbarer Selbstverwirklichung weder als theoretisches noch als praktisches seinen „absoluten Sinn und Halt".

b) Das Gliederungsprinzip des Systems.

In seiner unmittelbaren Selbstverwirklichung trat das Bewußtsein in der Gestalt des theoretischen und praktischen Ichs auf. Eben um dieser Gebundenheit an das individuelle Ich wegen kam es nicht zur Selbstverwirklichung im absoluten Sinne. Dem Bewußtsein in der Gestalt des unmittelbaren Ichs tritt nunmehr das Kulturbewußtsein gegenüber. Mit ihm ist der Eintritt in die Sphäre der Vermittlung erfolgt und das Problem der Möglichkeit der restlosen Selbstverwirklichung des Geistes gestellt. Denn nur in Form der Selbstvermittlung scheint die Selbstverwirklichung erfolgen zu können. In der unmittelbaren Selbstverwirklichung bleibt das theoretische Bewußtsein an den relativ fremden Gegenstand gebunden, und ebenso bleibt die Vielheit der praktischen Iche etwas der Einheit des Selbst gegenüber Fremdes. Soll sich das Bewußtsein restlos mit sich selbst einigen, so muß die Spaltung in Bewußtsein und Gegenstand aufgehoben werden. Der Gegenstand muß restlos ins Bewußtsein aufgelöst werden, muß ihm schlechthin durchsichtig sein, muß in das Bewußtsein reflektierend zurückgenommen werden. Diese Leistung scheint das Kulturbewußtsein gegenüber dem unmittelbaren Bewußtsein vollbringen zu können. Das Werk, in dem es sich in der gegenständlichen Sphäre von Wissenschaft und Kunst niederschlägt, steht ihm nicht gegenüber wie der Gegenstand dem unmittelbar theoretischen Bewußtsein, wie der Leib dem unmittelbar praktischen Ich. Das Kulturwerk ist selbst *Objektivation* des Bewußtseins. In ihm triumphiert das Sinnelement des Bewußtseins über das Seinselement. Von der Selbstvergegenständlichung des Bewußtseins überhaupt fällt auch neues Licht auf die Struktur des unmittelbaren Bewußtseins. Gerade weil die theoretischen Gegenstände letztlich Objektivationen des Bewußtseins überhaupt sind, müssen sie für das unmittelbare Bewußtsein transzendent sein. Das Kulturbewußtsein selbst steht dem unmittelbaren in transzendenter Sinnhaftigkeit gegenüber. Das Kulturbewußtsein lebt im

Digitized by Google

Werk-Sinn, in seinen eigenen Schöpfungen, hier also ist der Sinn bewußtseinsimmanent. Die Kulturwerke sind nicht hinzunehmende Gegenstände, sondern *sprechende Bewußtseinsgestalten*, Ausprägungen und Inkarnationen des Kulturbewußtseins. Was für jede nicht-metaphysische Einstellung nur eine bildliche Ausdrucksweise wäre, die Bezeichnung der Werke als Verleiblichungen des Kulturbewußtseins, tritt bei Kroner mit dem Anspruch spekulativer Wahrheit auf. Und selbst wenn diese Charakteristik durch die Wendung vom Quasi-Leib wieder eingeschränkt wird, so bleibt auf alle Fälle *die Personifikation des Kulturbewußtseins* restlos aufrechterhalten. Sie entspricht der Gleichsetzung von Sinn (Werk) und Bewußtsein. In diesem Rahmen sind es eben mehr als Analogien, wenn von dem Bewußtsein der Wissenschaft oder der Kunst die Rede ist. Dem Grundgedanken gemäß sind diese Gestalten der Kultur Formen der Selbsteinigung des absoluten Bewußtseins. Der ganze Unterschied zur kritischen Wertphilosophie wird an dieser Stelle deutlich: dort die transzendente *Geltung*, die Werte, die an Gütern haften, und in dieser Gestalt dem real oder ideal gefaßten Subjekte gegenüberstehen, hier bei Kroner das Subjekt als metaphysischer Grundbegriff, als Maßstab und personifizierter Schöpfer der Wertsphäre selbst. Es hängt damit eng zusammen, daß in Kroners Neuhegelianismus der Geltungs- und Wertbegriff hinter dem Bewußtseinsbegriff ganz zurücktritt.

Kulturbewußtsein soll sich selbst vermittelndes Bewußtsein bedeuten, soll sich mit sich selbst einigen und versöhnen. Der *Versöhnungsgehalt* der Kulturgebiete also, die Ueberwindung der Spaltungen bestimmt ihren Stufenbau. Indessen wiederholt sich die Trennung in Gegenstands- und Ichbewußtsein auch in der Sphäre des Kulturbewußtseins selbst. Wissenschaft und Kunst sind gegenständlich, Staat und Religion ichhaft gerichtete Kulturgebiete. Die Zusammenfassung von Wissenschaft und Kunst unter dem Gesichtspunkte ihres Objektivismus macht keine besonderen Schwierigkeiten. Die Verbindung von Staat und Religion setzt dagegen den orthodoxen Begriff der Staatsperson im Hegelianismus voraus, die mit dem göttlichen Ich zusammen das praktische Kulturbewußtsein darstellen soll.

So wie die Bewußtseinsphilosophie im Gegensatze steht zur Wertphilosophie, so auch ihre Gliederung der Kultur zur kritizistischen Autonomie der Kulturgebiete. Im Hegelianismus und Neuhegelianismus stehen die Kulturgebiete nicht selbständig nebeneinander, nur durch Querverbindungen verknüpft, sondern bauen sich als Glieder eines Ganzen stufenförmig auf. Als Bewußtseinsgestalten bilden sie miteinander das Ganze des Bewußtseins. Die Gestalten und Glieder des Selbst aber müssen

Digitized by Google

als Resultate der Selbstgliederung angesehen werden. Die Selbstbesinnung des Kulturbewußtseins ist nicht nachträgliche Rechtfertigung der fertigen Kulturgestalten, sondern deren Setzung und Erschaffung. Wie bei Hegel erhält die Philosophie zunächst die Rolle des „sich-selbst-begreifenden und durch Begreifen sich erschaffenden Alls der Kulturgebiete“ [1]). Die philosophische Reflexion nimmt die Gliederung der Kultur in ihre Gebiete vor, Philosophie fixiert den erreichten Grad der Selbstversöhnung im Begriff. Aus unbewußter Selbstverwirklichung macht Philosophie erst bewußte. Wiederum soll sie Gipfel und Grundlage der Kultur zugleich darstellen. An sie muß schließlich die Frage ergehen, ob die *absolute* Selbstversöhnung des Bewußtseins tatsächlich vollzogen ist.

Die Methode der Philosophie bleibt die Selbstaufhebung des Widerspruchs. Die relative Autonomie jedes Gebietes bildet den Widerspruch zur totalen Einheit des Kultur-Selbst. Also muß jene Autonomie im Fortgange der Selbstbesinnung aufgehoben werden. Alles Individuelle wird zum widerspruchsvollen Durchgangspunkte für das Ganze. Die Charakterisierung einer Bewußtseinsgestalt als Kulturgebiet bedeutet ihre Begrenzung und Individualisierung, damit zugleich ihre Abtrennung von der Unbegrenztheit und Totalität des Bewußtseins. Ihre bewußte Charakterisierung als Gebiet ist von vornherein nur möglich vom Ganzen des Systems, von der Unbegrenztheit des Selbst her. Der *Begriff* des Relativen und Begrenzten steht unter der Bedingung des Absoluten, auch wenn die *Praxis* innerhalb der Grenzen nichts davon zu wissen braucht. Den Begriff jedes Gebietes setzt bereits die philosophische Reflexion, und zwar als Widerspruch zum Gebiete selbst. Die Philosophie bringt als Reflexion den Stachel des Widerspruchs in die autonome Praxis der Kulturgebiete. Sie allein kann ihn dann in fortschreitendem Begreifen wieder entfernen. An den Grenzen der Gebiete bricht bereits das Unbegrenzte in sie ein. Im Kritizismus ist der „*Grenzbegriff*“, d. h. der Begriff *an* der Gebietsgrenze, ein „Vernunftabenteuer“, eine Ergänzung des innerhalb der Grenzen geltenden Begriffs durch das Gedankenexperiment. In der Philosophie des Selbstbewußtseins ist der philosophische Begriff geradezu als Grenzbegriff definierbar. Zugleich mit der Aufhebung der kulturellen Gebietsgrenzen aber hat die Philosophie auch die Hauptscheidewand des Gesamtaufbaus abzutragen: die zwischen Kultur und Unmittelbarkeit. Ihr Ziel bleibt, in dem absolut mit sich versöhnten Bewußtsein das Unmittelbare selbst zu vermitteln.

Bei der Festsetzung der philosophischen Aufgabe kündigt sich indessen

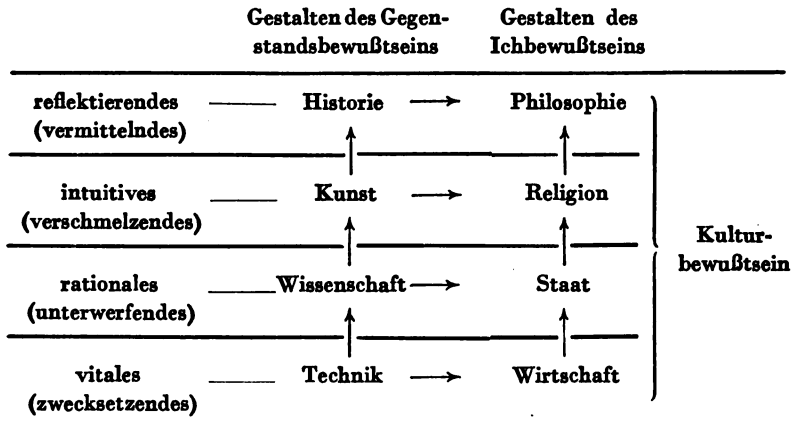
1) Selbstverw. S. 109.

Digitized by Google

schon ein Gegensatz des Kronerschen Philosophierens zu Hegel an, der in der Problemlösung entscheidend werden soll. Kann auf dem Standpunkte absoluter Philosophie überhaupt die Frage noch unentschieden sein, ob Philosophie das ihr vorschwebende Ziel der Selbstversöhnung erreicht oder nicht? Bei Kroner wird das als Frage schon bei Einführung der Philosophie als eigener Bewußtseinsgestalt aufgeworfen. Infolgedessen ist auch hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zu den anderen Bewußtseinsgestalten nichts präjudiziert. Es ist keine Garantie dafür gegeben, daß sich am Ende des Systems der Gegensatz zwischen Philosophie und den unreflektierten Bewußtseinsgestalten wird aufheben lassen. Auch die Trennung von Gegenstands- und Ichbewußtsein, von Vermittlung und Unmittelbarkeit aufzuheben, gehört nicht zu den apriorischen Voraussetzungen des Kronerschen Systems.

c) Der Stufenbau der Kultur.

Kroners Aufbau der Kulturgebiete ist in seinen Einzelheiten wohl der glänzendste und eigenartigste Teil seines Werkes, auch wenn dessen prinzipielle Methodik die Kritik herausfordern sollte. Folgendes Schema, in dem die Stufen von unten nach oben zu betrachtet werden müssen, stellt diesen Aufbau dar.



Die linke Seite dieses Schemas bezeichnet die methodische Einstellung des Bewußtseins in den Phasen seiner Selbstverwirklichung, die rechte Seite die einzelnen Bewußtseinsgestalten bzw. Kulturgebiete. Die Gespaltenheit des Kulturbewußtseins in Gegenstands- und Ichbewußtsein prägt sich in der Zweiheit der Gebiete auf jeder höheren Stufe der Selbstverwirklichung aus. Die Querpfeile weisen auf allen Stufen vom Gegen-

Digitized by Google

stands- zum Ichbewußtsein und deuten dessen Vorrang durch stärkere Betonung des Subjektfaktors an. Die Pfeile in vertikaler Richtung verdeutlichen das Weitergetriebenwerden von jeder niederen zur höheren Stufe, das sich auf den Reihen der gegenständlichen wie der ichhaften Kulturgebiete gleichmäßig und parallel vollzieht.

Technik und Wirtschaft treten bei Kroner als „zivilisatorischer" Unterbau der Kultur auf. Das zwecksetzende Kulturbewußtsein ist vom unmittelbaren Bewußtsein unterschieden, es wird in den Stufenbau der Kultur mit hineingenommen, aber steht als Triebbewußtsein der unmittelbaren Sphäre nahe. Es ist für den strengen Idealismus der Kronerschen Philosophie charakteristisch, daß dieser Unterbau für ihn das selbstgeschaffene Fundament des Oberbaus bedeutet. Der Sinn der Zivilisation ist ihm „Teilhabe" am Sinne der Kultur. Nur als Sinnwirklichkeit aber kommt auch die Zivilisation für Kroner in Frage. Sinnwirklichkeit charakterisiert mithin alle, auch die untersten Stufen der Kultur gleichmäßig. Die Frage, ob deren Wirklichkeit außerhalb der Verknüpfung mit dem Sinne Gegenstand einer selbständigen Untersuchung werden kann oder nicht, wird nicht aufgeworfen. Auch der Sinn der Zivilisation ist nicht bloß subjektiv-menschlich, die in ihr befriedigten menschlichen Triebe sind Ausdruck des „Triebbewußtseins überhaupt". Dieses aber bleibt Moment des schöpferischen Kulturbewußtseins. Der Oberbau behält den Vorrang: wie überall das Sinnelement für die Ganzheit der Sinnwirklichkeit einzustehen vermag, so kann auch der Oberbau als der ganze Bau bezeichnet werden.

Die Nähe zur Sphäre der Unmittelbarkeit verleiht der Technik den Zauber, durch den die Gegenwart den „Mythos der Technik" entdeckt[1]). Die Technik ist stärkster Ausdruck des vitalen Kulturbewußtseins, ihre Werke werden immer mehr zum Kultur-*Leib*, sie scheinen die Quasi-Leiblichkeit der anderen Stufen in Schatten zu stellen. Der Ueberwertung der Technik widerspricht jedoch Kroners konservativer philosophischer Idealismus. Nicht zweckfreie Werke, sondern *Werkzeuge* liefert seiner Meinung nach die Zivilisation. Innerhalb dieser selbst aber erfüllt sich gemäß dem Vorrang des Ich- vor dem Gegenstandsbewußtsein die Technik erst in der Wirtschaft, deren *Subjekten* sie dienstbar ist. In der Entwicklung des Bewußtseins gemäß der vertikalen Pfeilrichtung müssen wir aus dem Reich der Maschine zu wissenschaftlich-rationaler und künstlerisch-intuitiver Formung fortschreiten. Die Maschine aber ist ein

1) Hier nimmt Kroner auf die Abhandlung Paul Tillichs „Logos und Mythos der Technik" (Logos Bd. XVI. H. 3 S. 356 ff.) Bezug.

Digitized by Google

bloßes „Analogon" der Wissenschaft und der Kunst. Auf der anderen Seite des Schemas bedarf die Wirtschaft zu ihrer Sinnerfüllung der staatlichen Ordnung und Regelung, sie vollendet sich erst als Staatswirtschaft. Der Grenzbegriff des vitalen Kulturgebietes, der seiner Begreiflichkeit als Maßstab zugrunde liegt, aber bereits den Widerspruch zu ihm setzt, wäre zweckhafte Zweckfreiheit. Sie würde Sprengung der Zivilisation an ihren Grenzen und ihren restlosen Uebergang in die Kultur bedeuten. Reflektierte und vollständig vergeistigte Zivilisation wäre solche zweckhafte Zweckfreiheit, wenn — die Reflexion zu einem gegenständlich selbständigen Kulturgebiete zu führen vermöchte.

Die unterste Stufe innerhalb der eigentlichen Kultur, die Stufe des „geringsten Versöhnungsgehaltes", wird von Wissenschaft und Staat besetzt. Die Wissenschaft tritt bei Kroner auf in Gestalt der rationalen Naturwissenschaft. (Die Kulturwissenschaft kommt im Begriff „Historie" auf der höchsten reflexiven Stufe zu teilweisem Rechte.) Der Staat erscheint hier ebenfalls als moderner rationaler Souveränitätsstaat. Der von der bloß vitalen Bedürfnisbefriedigung losgelöste Selbstzweck der Wissenschaft stellt sie in die Kultur hinein, die unterwerfende Behandlung des Stoffes, die sein Irrationales und Individuelles außerhalb läßt, macht sie zur unteren Stufe der Selbsteinigung. Ebenso wird vom Staate dieser Meinung nach nicht der ganze Mensch, sondern nur das der Rechtsordnung unterworfene Subjekt erfaßt. Wir erhalten innerhalb der rationalen Stufe bei Kroner also keine „Natur-" und keine „Rechtsphilosophie" im Sinne Hegels. Naturwissenschaft und Staat werden mehr im kantischen Sinne als in dem der ursprünglichen Philosophie des Geistes charakterisiert. Es wird zwar auch in diesem Rahmen an dem schon bei der unmittelbaren Selbstverwirklichung eingeführten Begriffe der „Staatsperson" festgehalten. Es wird dem Staate schlechthin (ohne Berücksichtigung seiner historischen und soziologischen Faktoren) ein souveräner, endgültiger, nach innen und außen unantastbarer Wille zugeschrieben. Aber der Staat ist dennoch hier nicht mehr Hegels „irdischer Gott". Universalität und Konkretheit, durch die er bei Hegel geradezu als Personifikation der Gesamtkultur auftreten konnte, werden ihm hier abgesprochen. Der Begriff des Idealstaates ist widerspruchsvoller Grenzbegriff mit all dessen positiven und negativen Funktionen in Kroners Aufbau.

Die staatliche Gemeinschaft innerhalb der sozialen Erfahrung wird weit übertroffen durch den Versöhnungsgehalt in der Idee der religiösen Gemeinschaft der Civitas Dei oder des „Himmelreiches". „Das Himmelreich ist zwar ein Jenseits, ein Reich ‚nicht von dieser Welt', aber es löst das Problem des Idealstaates auf einer höheren Ebene, indem es

Digitized by Google

wie der Staat eine gerecht geordnete, so eine heilige Gemeinschaft aller in ihm geeinten Ichsubjekte darstellt“ [1]). Das staatliche Ich ist rational erfaßbar und verhält sich rational zu seinem Inhalte. Das göttliche Ich ist intuitiv erfaßbar und bedeutet intuitive Verknüpfung des Bewußtseins mit dem Inhalt. „Gott ist das Selbst des durch Selbstobjektivation intuitiv, d. h. auf dem Wege der Verschmelzung seiner absoluten Urmomente verwirklichten Ichbewußtseins“ [2]). Die religiöse Sphäre bedeutet so die dem Politischen gegenüber höhere Stufe der Selbstverwirklichung auf der Ich-Seite des Kulturbewußtseins. Ihr entspricht die Kunst auf der gegenständlichen Seite der intuitiven Stufe. Ihre Objektivationen nehmen im Gegensatze zu denen der Wissenschaft die Unmittelbarkeit des Inhalts in die Form auf, sie verschmelzen ihn mit dieser. Aber weder Kunst noch Religion führen zur absoluten Selbstversöhnung. Die Welt der Kunst ist eine bildliche, keine urbildliche Welt. Die Möglichkeit der Verschmelzung des Unmittelbaren mit der künstlerischen Form wird von ihr durch die Isolation des Inhalts, durch den Verzicht auf systematische Ordnung der Inhalte ermöglicht. In diesem Punkte bleibt ihr die Wissenschaft überlegen, auch wenn ihre Systematik rational beschränkt ist. Das Himmelreich der Religion ist ein „Jenseits“, Gott behält seine „Abgeschiedenheit“, auch wenn er sich offenbart, auch wenn er durch Gnade seine Entzweitheit mit der Endlichkeit überwindet. Denn nicht in der Unmittelbarkeit seiner Sündhaftigkeit wird dem Menschen die Gnade zuteil, sie reißt ihn ebenso aus dieser heraus wie die Kunst den unmittelbar gegebenen Inhalt aus seinem existentiellen Sein. Zwischen Christus, dem „Gottmenschen“, und Adam, dem sündhaften Menschen, bleibt die aus der Problemstellung der Hegelschen Religionsphilosophie bekannte Distanz. Wie die Wissenschaft im Weltall, der Staat im Idealstaat, so hat die Kunst in der „urbildlichen Bildlichkeit“, die Religion in der mystischen Verschmelzung mit Gott ihren Grenzbegriff. So muß schließlich die ganze Last des Problems der absoluten Selbstversöhnung von der reflexiven Sphäre, insbesondere der Philosophie, getragen werden. Erst in ihr wird sich das Gesamtergebnis der systematischen Entwicklung ablesen lassen. Aber soviel kann nach dem Vorangegangenen schon von der Philosophie gesagt werden: sie kann hier nicht — wie bei Hegel — den vollendeten Inhalt an Selbstversöhnung aus der Religion übernehmen und lediglich in die ihr angemessenen Formen transponieren. In Kroners Aufbau gibt Religion nicht der Philosophie den Inhalt, den diese aus der Form der Vor-

1) Selbstverw. S. 178. 2) Ebda. S. 184.

Digitized by Google

stellung in die des Begriffs zu übertragen hätte. In Kroners Stufenbau der Kultur fehlt die Sphäre des Hegelschen absoluten Geistes, die Kunst, Religion, Philosophie in inhaltlicher Gemeinsamkeit, formaler Verschiedenheit miteinander aufbauen. Beim Uebergang aus den Stufen der Naivität zur philosophischen Reflexion muß ein Sprung gemacht werden. Philosophie tritt den gesamten übrigen Kulturgebieten unvergleichbar gegenüber.

d) Das Gesamtergebnis.

Die Stufe der Reflexion, die den gesamten Bau abschließen soll, wird als ein Jenseits zur naiven Selbstverwirklichung eingeführt. Die Reflexionskultur mit ihren beiden Gebieten Historie und Philosophie ist — ihrem Anspruche nach — auch überreligiös. Denn erst in ihr tritt das Selbstbewußtsein als solches rein „für sich" heraus, das in den bisherigen Stufen als praktisches oder theoretisches Ich erschienen war. Wir stehen bei Kroners Einführung der Philosophie in der Tradition des Anspruchs, in ihr das absolute Ich zu erfassen. Hier soll der Gegensatz zwischen Bewußtsein und Selbst in Wegfall kommen. Freilich hatte dies Hinstreben zum Selbst, die Tendenz zur Selbstversöhnung ja den spezifisch kulturellen Faktor aller vorangegangenen Kulturstufen ausgemacht. Ihr Gehalt an Selbstbesinnung, also an Philosophie, war ja ihr Anteil an der Selbstverwirklichung des Geistes. Diese wäre ohne Wirksamkeit eines Reflexionsmomentes, ohne das Streben, aus den Spaltungen zum Selbst zurückzugelangen, auch schon in der naiven Sphäre nicht möglich. Philosophie war potentiell schon auf allen Stufen gesetzt, jetzt auf der Stufe der Reflexion wird sie verselbständigt, „für sich" gesetzt. „Erst als reflektierender Geist schafft das Bewußtsein selbst sich sein Selbstbewußtsein"[1]). Das Verhältnis der einzelnen Kulturgebiete zur Philosophie wird mithin selbst dialektisch widerspruchsvoll. Sie verleiht ihnen Selbstbewußtsein und damit erst Bewußtsein, aber nur in ihr gibt es eigentlich Selbstbewußtsein. Ihr Reflexionsgehalt beschwingt die Kulturgebiete, dann aber wieder macht deren nicht „zurückgebogene", „vorwärts" zum Gegenstande „gerichtete" Haltung ihren schöpferischen Impetus aus. Diesem gegenüber ist der Versöhnungsgehalt der Reflexion zwar ausdrücklich formuliert, aber er bleibt an sich negativ. Die Reflexion bringt keine Steigerung des Versöhnungsgehaltes der naiven Kultur hervor. Sie eint nicht die in der unreflektierten Kultur gespaltenen Urmomente inniger, sie ist nicht *schöpferische Vollendung der Kultur*. Sie

1) Selbstverw. S. 193.

Digitized by Google

verleiht den Bewußtseinsgestalten der Kultur selbst eine neue Ordnung, ja, kritisiert den jedem Gebiete anhaftenden Mangel an Selbstversöhnung und formuliert die Aufgabenrichtung, in der jene vollendete Einheit der Momente zu suchen wäre. Durch die Reflexion wurde aus dem bisherigen Stufengange der Begriff jedes Gebietes erfaßt und jene Ordnung der Gebiete vorgenommen, durch Reflexion die konstitutiven Grenzbegriffe der Gebiete gesetzt, denen wir überall begegnet waren. Auch die verselbständigte Reflexion aber soll die Aufgaben, die mit jenen Grenzbegriffen bezeichnet werden, nicht lösen, sondern nur formulieren. *Philosophie denkt also weder schöpferisch das Weltall der Wissenschaft, noch den Idealstaat der Politik, noch das urbildliche Bildreich der romantischen Kunst, noch den Uebergott der Mystik.* Bei ihrer Verselbständigung in der reflexiven Sphäre wird ihr unschöpferischer Charakter deutlich. Die vorher behandelten Kulturgebiete sind relativ-reflexiv, daher schöpferisch, die absolute Reflexion dagegen ist unschöpferisch. Die naive Kultur bringt es wegen ihres Mangels an Reflexion, die absolute Reflexion wegen ihres Mangels an Schöpferkraft nicht zur absoluten Versöhnung. Die naive Kultur entwickelt ihren dialektischen, d. h. reflexiv-unreflexiven Charakter am Grenzbegriff. So muß z. B. — ganz im Gegensatz zu dem Ideal der „naiven" Religiosität bei Rickert — die Religion zur Widerspruchsproblematik in Mystik und Theologie weitergetrieben werden. Diese beiden Formen stellen ihren Uebergang zur Philosophie dar, von der die Auflösung des Widerspruchs erwartet wird. Die Reflexion hat die Problematik in die Naivität gebracht, die Reflexion soll, wie der Speer des Philoktet, diese Problematik heilen. Aber wenn die Vollreflexion dazu berufen scheint, so erfaßt sie gerade als solche nicht die zu einenden Urmomente und scheint im *unaufgehobenen Widerspruch* enden zu müssen.

Dieser Eindruck wird durch folgende Erwägungen Kroners verstärkt. Historie und Philosophie, die als die beiden Sphären der Reflexion auftreten, „schauen und denken alles in allem". Historie bedeutet für Kroner historia rerum gestarum, nicht res gestae. Sie *reflektiert* auf den Kampf der geschichtlichen Gestalten in der Rolle des versöhnenden Richters, so wie Philosophie auf den absoluten Wertanspruch der einzelnen Kulturgebiete. Beide setzen dem sozusagen naiv-philosophischen Anspruch der einmaligen oder dauernden Bewußtseinsgestalten auf Absolutheit Grenzen und bringen ihn zugleich zu seinem Rechte. Aber wie weit gelingt jenen selbst restlose Grenzenaufhebung, wie weit verwirklichen sie die eigene Tendenz zum *ἓν καὶ πᾶν*? In welchem Sinne werden sie zum Inbegriff der Kultur? Auch sie verselbständigen sich zu besonderen Bewußtseins-

Digitized by Google

gestalten. Das aber setzt Widerspruch zur Universalität. Der Durchbruch zum *ἓν καὶ πᾶν* müßte zu der die Grenzen aufhebenden Totalität, zur wiederhergestellten Unmittelbarkeit führen. Historie und Philosophie aber bleiben Vermittlung, die ebenso wie die naiven Kulturgebiete der Unmittelbarkeit in verfestigter Objektivation gegenüberstehen. Die „Historie" wird eben nie zur „Geschichte", die „Philosophie" nicht zum „Leben"! Außer dem Gegensatze zur Unmittelbarkeit tritt hier ein neuer zu allen übrigen Gestalten des Bewußtseins auf. Historie und Philosophie sollen alle Stufen umfassen und stehen ihnen doch zugleich als letzte einzelne Stufe gegenüber. Dieser Widerspruch müßte nach einer allerletzten Stufe der Auflösung verlangen. In der Tat ist dieser Widerspruch ja der im „*Eins* und *Alles*" gesetzte Widerspruch. Der Hegelsche Weg, Philosophie als Inbegriff und Besonderheit in einer Art Ueberphilosophie aufzuheben, den Begriff durch die Idee zu übergipfeln, ist durch alle vorhergehenden Erörterungen nahegelegt. Bei Hegel werden Inbegriff und Einzelheit zu Momenten einer alle anderen individuellen *Ganzheiten* krönenden Totalität. Den Inbegriff setzen heißt die vorangegangenen Stufen selbst als Moment, als etwas in der Philosophie Aufzuhebendes, relativ Falsches und Negatives betrachten. Bei diesem Verfahren wird alle Kultur dann in der Tat philosophische Kultur, Reflexionskultur. *Aber an dieser Stelle erhält bei Kroner Hegel eine unvermittelte Absage.* Kroner wendet die Dialektik auf die Reflexionssphäre nicht mehr an, er wählt hier den Weg der alternativen Entscheidung zwischen Inbegriff und Einzelheit. Und er entscheidet für die relative „Besonderheit" der Reflexionssphäre, die nicht sich selbst und damit nicht die von ihr gedachten naiven Stufen aufhebt. Damit ist der entscheidende Punkt des Kronerschen Systemaufbaus, zugleich der entscheidende Punkt seiner Differenz zu Hegel erreicht. „Dies ist der Ausweg, den Hegel gegangen ist, um die Entzweitheit des Geistes philosophisch zu überwinden, um die Dialektik des Denkens end- und allgemeingültig zum Abschlusse zu bringen, die Widersprüche absolut aufzuheben und das System der Begriffe zur sich in sich selbst bewegenden und zugleich in sich selbst ruhenden Totalität zu runden. *Aber dieser Ausweg ist nicht gestattet* [1]). Der Geist ist für sich selbst seiner Totalität nach nicht reflexiv, wenn er auch nur durch Reflexion für sich selbst total wird; sein Wesen ist für ihn selbst nicht das des auf sich besinnenden Geistes, wenn er auch nur durch Selbstbesinnung für sich selbst Geist wird und sein Wesen begreift [2]). „Mit dieser Entscheidung ist über den Anspruch auf absolute

1) Schrägdruck von mir. 2) Selbstverw. S. 203.

Digitized by Google

Selbstversöhnung des Bewußtseins auf der Reflexionsstufe schon präjudiziert. Ist die „Totalität des Geistes" innerhalb der Reflexion nicht erreicht, so gibt es keine absolute Selbstversöhnung. Die Spaltungen der naiven Sphäre sind nicht aufgehoben, wenn diese selbst nicht in einem Inbegriff ihrer selbst aufgehoben wird. So bleibt hier die Spaltung bestehen zwischen Philosophie und Kultur, zwischen Gegenstand und Ich, zwischen Historie und Philosophie.

Unter zwei Gesichtspunkten wird der Mangel an absoluter Versöhntheit auf der reflexiven Stufe weiter ausgeführt. Die Historie bleibt von der geschichtlichen Welt unterschieden, diese ist Wirklichkeit. Kein Idealrealismus in Hegels Sinne verbindet bei Kroner Geschichtsphilosophie und Geschichte. Auch wenn die Historie schöpferisch eine Sinnwirklichkeit hervorbringt, so bleibt dies ein Schöpfen der *Ordnung* des Geschehens, nicht des realen Geschehens selbst [1]). Die Historie spielt in der reflexiven Sphäre die gleiche Rolle wie die Kunst in der intuitiven. Wenn sie die Ereignisse ihrem Sinne nach formt, so reißt sie sie zugleich aus ihrem unmittelbaren Erlebniszusammenhange heraus, macht sie nach Kroner „verstehbar"", aber nicht „nacherlebbar". Der Rest des Geschichtlich-Irrationalen bleibt außerhalb reflektierender Bewältigung. Die gleiche Struktur weist die Beziehung zwischen Philosophie und unmittelbarem Bewußtsein auf. Wie die Kunst die größere Unmittelbarkeitsnähe gegenüber der Historie besitzt, so scheint auch die Religion den Unmittelbarkeitsanspruch gegen die Philosophie zu behaupten.

Auch die Zweiheit der Gestalten im reflektierenden Bewußtsein ist schließlich Ausdruck für die Unüberwindbarkeit des Irrationalen. Wenn es heißt: „Die geschichtliche Welt ist selbst der absolute Begriff als inhaltlich erfüllter, und der absolute Begriff selbst die geschichtliche Welt als formal begriffene" [2]), so liegt in jenem „formal" schon der Gegensatz zur konkreten „Geistesphilosophie" Hegels. Die Einschränkung, die eine volle inhaltliche Erfüllung des absoluten Begriffs versperrt, läßt die Historie nicht restlos in die Philosophie aufgehen, bindet sie an ihren Gegenstand, verleiht dem Begriff der Historie bei Kroner seinen *seinswissenschaftlichen* Bestandteil. Dennoch kann natürlich der Versuch einer Verschmelzung von Philosophie und Historie nur zugunsten des Primats der Philosophie erfolgen. Das legt Kroner in einer Auseinandersetzung

1) Kroners Schwanken zwischen Geschichts*wissenschaft* und Geschichts*philosophie* bei seinem Begriff der „Historie" hat mehr als nur terminologische Bedeutung. Geschichtswissenschaft schmiegt sich an die Wirklichkeit an, Geschichtsphilosophie in Hegels Sinne gestaltet sie.

2) Selbstverw. S. 210.

Digitized by Google

mit dem Historismus dar, die zu den wuchtigsten Stellen des Werkes zählt. Der Historismus will die Zweiheit zugunsten des reflektierenden Gegenstands- oder Weltbewußtseins, nicht des Selbstbewußtseins überwinden. Historismus aber bringt Historie und Philosophie zugleich um ihren eigentlichen Sinn. Er bedeutet den Primat der Vergangenheit über die Gegenwart, damit zugleich den des Zeitlichen über den zeitlosen Sinn. Denn Gegenwart und Zeitlosigkeit gehören ebenso zusammen wie Zeitlichkeit und Vergangenheit. Die Zeit ist das Vergehende, Verfließende, das im Gegenwartsmoment seine Stillstellung, seine Verfestigung erhalten soll. Das kann nur durch Herausheben des Gegenwärtigen aus dem Zeitflusse geschehen, der es zu verschlingen droht. Diese Heraushebung ist zeitlose Sinnerfassung der Gegenwart, ihre sinnhafte Auszeichnung. Als rein zeitlicher Moment genommen ist Gegenwart das verschwimmende „Nu", das bloße „Zwischen", die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Als echte Gegenwart aber kann sie nicht als das Zeitbegrenzte, sondern als das die Zeit selbst Begrenzende erfaßt werden. Solche Begrenzung erfordert Verbindung mit dem Zeitlosen. Gegenwart bedarf des Zeitlos-Ewigen, wie umgekehrt dieses ihrer. Nur der καιρός, nur der nicht im Flusse der Zeitmodi wegfließende Moment bietet die schmale Eintrittspforte des Zeitlosen in das Zeitliche. Verstehen eines Sachverhaltes heißt seine Vergegenwärtigung im Bewußtsein, voll gegenwärtig ist dem Bewußtsein nur das Verständliche. An der Verknüpfung von Verstehbarkeit und Gegenwart muß der Historismus scheitern. Nicht vom Vergangenen aus kann das Gegenwärtige, nur vom Gegenwärtigen aus kann das Vergangene verständlich werden. „Das Gegenwartsbewußtsein ist nicht das Selbstbewußtsein einer geschichtlich bestimmten Zeit, denn diese Zeit ist immer Vergangenheit, sondern es ist das zeitlose Selbstbewußtsein schlechthin, das in seinen Gegenwartsakten und Gegenwartsgestalten für sich selbst seinen zeitlosen Sinn verwirklicht, indem es seine Form verinhaltet und sich dadurch aktuell verzeitlicht" [1]). Vergangenheit aber wird nur verständlich als vergegenständlichte Gegenwart, d. h. aus ihrer eigenen Zeitlosigkeit. Aber gerade ihr Zeitlos-Gegenwärtiges wird immer wieder nur von einer neuen Gegenwart aus verstanden werden können. Aus dem Begriff der zeitlosen Werte selbst erfolgt das Postulat ihrer stets erneuten, in jeder Gegenwart veränderten Erfassung und Ausprägung. Der Gedanke der *philosophischen Universalhistorie* stellt sich gegen den Historismus. Ihre Idee ist die letzte Einheit, zu der der gesamte kulturelle Stufenbau führen kann. „Die philosophische Univer-

1) Selbstverw. S. 215.

Digitized by Google

salhistorie ist daher berechtigt und verpflichtet, *den Sinn der Weltgeschichte* aus dem *Sinne des Gegenwartsbewußtseins* zu verstehen, sie tut damit nichts anderes als die empirische Historie, nur tut sie es mit Bewußtsein"[1]). Die geschichtliche Welt ist das „sich entwickelnde Selbst der Gegenwart"[2]), damit zugleich das sich aktualisierende Selbst der Zukunft.

Gerade aber der Blick auf die *Zukunft* in diesem Stadium der Endsynthese verhindert nunmehr endgültig die absolute Versöhnung. Denn die in der Philosophiehistorie erreichte Einheit von Geschichte und Aktualität fällt angesichts des Problems der Zukunft wieder auseinander. Von dieser kann es keine Vergegenwärtigung geben. Ihr *realer* geschichtlicher Inhalt versagt sich der deutenden Voraussage. Er ist im eigentlichen Sinne des Wortes „irrational", d. h. unberechenbar. Was in der Vergangenheit irrationaler Rest für die Aufgabe der Sinndeutung ist, macht bei der Zukunft die ganze Aufgabe unlösbar. Die Zukunft muß *wesentlich verwirklicht* werden, ist zunächst wesentlich als Existenz zu setzen. In diesem Problem kommt aber die Schranke der Realität für *alles* Sinnhaft-Ideale auf *allen* durchlaufenen Stufen zum vollen Ausdruck. Die Idee besitzt nicht die Kraft, das Real-Zukünftige, das erst zu Verwirklichende vorwegzunehmen und durchsichtig zu machen. Wir stehen an dieser Stelle des Kronerschen Philosophierens an dem aus der Hegel-Diskussion bekannten Problem vom „Ende der Geschichte". Soll nicht mit der Philosophie des absoluten Geistes die sinnvolle Geschichte enden, soll die „zeitlose Gegenwart" dieser Philosophie nicht mit der zeitlichen Gegenwart des sie denkenden Philosophen zusammenfallen, so müssen sowohl die geschichtliche Zukunft wie dieser Philosoph außerhalb jener Sphäre gesetzt werden. Angesichts dieser Antinomie kann es uns nicht erstaunen, wenn sich bei Kroner hier plötzlich in voller Größe die Gestalt des Hegel-Antipoden *Kierkegaard* aufrichtet. Der „existentielle Denker" wird als notwendige Konzession der Idealphilosophie an den Realismus eingeführt. Das philosophische Bewußtsein erweist sich nur als „individuelles erlebnismäßig nach Weisheit strebendes Einzel-Ich"[3]). Die Individualität des existentiellen Denkers „fließt in das Sichbegreifen des absoluten Selbst, des Totalbewußtseins hinein ebenso wie die Individualität des Künstlers in die Bildwelt und die des Propheten in seine Gottesverkündigung"[4]). Es bedeutet wiederum einen entscheidenden Wendepunkt der Kronerschen Philosophie gegenüber Hegel, wenn es zusammenfassend heißt: „Zwar ist das absolute Selbst Selbst *aller* Bewußtseinsgestalten,

1) Selbstverw. S. 218. 2) Ebda. S. 219. 3) Ebda. S. 220. 4) Ebda. S. 220.

Digitized by Google

somit auch aller Ich-Subjekte, das Selbst aller Staaten, ja das Selbst Gottes, aber zugleich begreift es sich nur, indem es sich als individuelles Ich denkend auf sich besinnt; das individuelle Ich aber ist seinerseits wieder bestimmt durch die individuelle geschichtliche Entwicklung des Denkens, d. h. durch geschichtliche Inhalte, die, am absoluten Begriffe gemessen, bedeutungslos sind und daher auch universalhistorisch nicht begriffen werden können“ [1]).

Das Ergebnis der Unversöhntheit des Selbstbewußtseins auch innerhalb der Philosophie bedroht Kroners Systematik mit dem Skeptizismus. Alle bisherigen Widersprüche drängten zur höheren Stufe und sollten in der Philosophie ihre Aufhebung finden. Der Widerspruch innerhalb der Philosophie selbst bedeutet den unaufhebbaren Widerspruch. Die „Philosophie kann über sich selbst nicht hinausgehen, sie *endet* im Widerspruch“ [2]). Aber dem Einwand, daß mit dieser Feststellung das gesamte Versöhnungswerk scheitern, daß mit dem unaufhebbaren Widerspruche in der Philosophie er auf allen Stufen unaufgehoben bleibe, glaubt Kroner begegnen zu können. Denn nunmehr soll dieser Widerspruch der Philosophie nur vom Maßstab der tautologischen Widerspruchslosigkeit aus unaufhebbar sein. Dieser Maßstab aber ist in sich selbst widerspruchsvoll. Der echte Maßstab sei nicht der der Tautologie, sondern der Heautologie. Die Heautologie verlange keine absolute Versöhnung, keine Versöhnung, bei der das Bewußtsein total mit sich identisch würde. Tautologie bedeutet jetzt einen Maßstab der Selbsteinigung des Bewußtseins, bei dem das Aufrechterhalten des Gegensatzes keinen Widerspruch einschließt.

4. KRITISCHE STELLUNGNAHME.

a) Kritik des Endpunktes.

An der entscheidenden Stelle der Trennung von Hegel sieht Kroner sein System durch das Ende der Philosophie im unaufgehobenen Widerspruche vom absoluten Skeptizismus bedroht. Rettung vor diesem soll wiederum die Idee der Heautologie bringen. Sie soll als Maßstab der in sich gegensätzlichen Einheit die in der Reflexion unaufgehobenen Gegensätze rechtfertigen. Durch sie soll die Problematik des Endes überwunden werden, indem sie dem in sich selbst widerspruchsvollen Maßstabe der formalen Widerspruchslosigkeit gegenübergestellt wird. Nur vor dem Richterstuhle der Tautologie sollen die endgültig unaufgehobenen Gegensätze innerhalb der reflexiven Sphäre Widersprüche sein.

---

1) Selbstverw. S. 221. 2) Ebda. S. 221.

Digitized by Google

Man könnte diese Art der Argumentation zunächst formalistisch kritisieren. Ist nicht gerade das, was beurteilt und gerichtet werden soll, selbst — die Heautologie? Tritt m. a. W. hier die Heautologie nicht zugleich als Maßstab der Beurteilung und als Beurteiltes auf? Um Heautologie handelt es sich ja bei der sich selbst denkenden Reflexion und um Heautologie hat es sich ja in allen Stufen gehandelt, auf denen das Bewußtsein sich durch Selbstbesinnung verwirklicht. Indessen wäre das ein kritischer Einwand von außen her. Von den Voraussetzungen der Philosophie des Selbstbewußtseins aus können, ja müssen sogar Maßstab und Gemessenes zusammenfallen. Selbstverwirklichung trägt in normativer Formulierung die Struktur des „Werde, der du bist", sie trägt ihren Maßstab in sich selbst.

Aber ist denn von den eigensten Voraussetzungen Kroners aus die Abweisung des Skeptizismus durch die Unterscheidung von Tautologie und Heautologie möglich? Sind die Gegensätze, um die es sich hier handelt, wirklich nur unter dem Gesichtspunkte *formaler* Identität unaufhebbar? Sind sie denn nicht spekulative Gegensätze in dem sich selbst denkenden Bewußtsein, treten sie denn nicht von vornherein im Rahmen der Heautologie auf? Das Problem der Versöhnung zwischen geschichtsphilosophischer Aktualität und Zukunft, zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit hat doch nichts mit tautologischer Identität, mit formaler Widerspruchslosigkeit zu tun! Gegenüber diesen Gegensätzen, die das Bewußtsein in sich selbst findet, wäre die Zurückführung auf tautologische Identität von vornherein eine sinnlose Forderung. Auch Kroner hat dort, wo er das Scheitern des Versöhnungswerkes feststellt, in Wahrheit natürlich nicht an der Tautologie gemessen. Die Unaufhebbarkeit des Widerspruchs kann am entscheidenden logischen Orte der Systematik nur die Unerfülltheit des Heautologie-Anspruchs selbst bedeuten, ihre Nichtvollendung im Sinne der geforderten absoluten Selbstversöhnung. Der Widerspruch *in der Heautologie*, d. h. dem sich denkenden Bewußtsein, hatte auf allen vorherigen Stufen weitergetrieben. Die eigene Erfüllung des Heautologiebegriffs im Sinne der Widerspruchslosigkeit konnte zurückgeschoben werden, solange noch höhere Stufen der Selbstverwirklichung denkbar waren. Wenn aber die Philosophie, die nicht mehr über sich hinausgehen kann, diesen Anspruch der Heautologie nicht erfüllen kann, so ist er damit endgültig unerfüllbar. Die Heautologie also, nicht die Tautologie widerspricht sich am Ende. Dem Sinne des Sich-selbst-Denkens gemäß aber dürfte sie das nicht: denn dieser Sinn bedeutet Identitäts-Wiederherstellung, Widerspruchs-Aufhebung. Nicht die Widerspruchslosigkeit, sondern die Aufhebung des Widerspruchs

Digitized by Google

ist das Kriterium der zum Abschluß gekommenen Dialektik, der erfüllten Heautologie. Aufgehoben werden sollten in dieser Widerspruch und Tautologie zugleich. Indem sie diese beiden als Momente in sich barg, unterschied sie sich grundlegend von der Heterologie. Der Widerspruch — so ließe sich die Situation auch formulieren — bleibt unaufgehoben, weil er dem Tautologie*moment* in der Heautologie entgegensteht, weil er nicht mit diesem verschmolzen ist. Das bedeutet aber ganz etwas anderes als einen Widerspruch zur abstrakten undialektischen Tautologie. Die dialektisch-synthetische, nicht die analytische Einheit verlangt hier die Aufhebung des Widerspruchs im Endergebnis.

Der Begriff der „Aufhebung" in seiner bekannten Doppelsinnigkeit gelangt bei Kroner überhaupt nicht zu der Mittelpunktstellung, die er bei Hegel besitzt. Auf diese Formel könnte man geradezu Kroners Gegensatz zur Philosophie des Geistes bringen. Die Rückkehr in die Unmittelbarkeit, die Autonomie der Zukunft, die Funktion des existentiellen Denkens sind gedankliche Momente, die sich der Aufhebung in das Absolute entziehen. Unvollendete Selbstversöhnung ist Mangel an Gegensatzaufhebung. Für die Heautologie aber ist jene Aufhebung wesentlich, ja ihre Definition. Sie soll ja das Objekt in das Subjekt aufheben, sich aus eigener Selbstentfremdung wiederherstellen. Kann aber noch vom ἑαυτόν, vom Subjekt-Objekt gesprochen werden, wenn die Philosophie nicht mehr Gestalt, sondern *Gestaltung* ist, wenn sie als *Prozeß*, nicht als Ergebnis betrachtet wird? Gewiß wird von Kroner auch bei dieser Wendung von Selbstgestaltung gesprochen. Selbstgestaltung aber ist zum Ende, zur Gestalt gelangende Gestaltung. Die nicht zu Ende gelangende Gestaltung bleibt Gestaltung des „Anderen". Der Begriff des Subjekt-Objekts kennzeichnet einen abschließbaren Prozeß. „Das Bewußtsein schließt die Bewegung nur ab, indem es zu seinem Ausgangspunkte, dem begriffenen Bewußtsein *zurückkehrt* . . ., indem es sich als das zu sich zurückkehrende, als das für sich *werdende*, — aber in keinem Punkte als das für sich *gewordene*, in sich *ruhende*, bei sich *seiende* Bewußtsein . . . begreift" [1]). Gerade diese Wendung zeigt das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt, Begriff und Begriffenem. Nicht nur vor dem Forum der Tautologie, durchaus vor dem der Heautologie wird der Weg von unten nach oben problematisch, wenn er nicht mit dem von oben nach unten identisch ist. Was aber ist sonst der Sinn der Heautologie, wenn nicht Subjekt-Objekt-Denken? Solches Denken kann immer nur absolut oder sonst gar nicht verwirklicht werden. Die Heautologie fordert aus

1) Selbstverw. S. 223.

Digitized by Google

sich heraus absolute Selbstversöhnung. *Unvollendete Heautologie muß als Heterologie oder Antinomie verstanden werden.*

Auf den ersten Blick drängt sich die Aehnlichkeit der so gefaßten Heautologie mit der — Heterologie auf. Die neue Einsicht in den Charakter der Philosophie gestattet, ja erfordert die Rückkehr zum Ausgangspunkte. Der Zusammenschluß des Endes mit dem Anfange bedeutet hier nicht mehr wie bei Hegel die Aufhebung des Anfanges, sondern die Wiederherstellung seiner Unmittelbarkeit. Das Recht des Unmittelbaren gegenüber dem Vermittelten wird verfochten, der am Anfang aufgetretene Begriff des Werdens erscheint von neuem. Wie bei jedem „Revisionismus" gegenüber der „Orthodoxie" wird auch bei diesem Fazit die „Bewegung" gegen das „Ziel" verselbständigt. „Die Bewegung hat kein Ziel außerhalb ihrer selbst; sie ist immer und nie am Ziele" [1]). Der Höhepunkt der Bewegung liegt nicht mehr an ihrem Ende, sondern in der Mitte des Weges bei der Religion kraft deren Unmittelbarkeit gegenüber der Philosophie. „In der intuitiven Kultur allein verwirklicht es (das Bewußtsein. Verf.) sich in Gestalten, in denen es sich für sich selbst absolut versöhnt, solange es über diese Gestalten nicht hinausstrebt" [2]). Waren bei der Einführung der reflexiven Sphäre Mystik und Theologie als notwendige Weiterentwicklungen der Religion in Richtung auf die Philosophie erschienen, so werden sie im Ergebnis gerade um der Rationalisierung des Unmittelbaren willen als Abstieg von der Religion bezeichnet. Das ist eine Stellungnahme, die Rickerts religionsphilosophischen Bemerkungen recht nahe steht. Kroners Dialektik schlägt bei ihrer Rückkehr in den Anfang, in ihren Gegensatz um, ohne sich mit ihm vermitteln zu können. Die kritische Frage der philosophischen Sphäre lautete: ist sie objektive Einzelgestalt oder Inbegriff aller Bewußtseinsgestalten? Die metaphysisch-dialektische Lösung müßte durch einen absoluten Inbegriff erfolgen, in dem die Philosophie den Widerspruch zwischen Totalität und Individualität aufhebt. Die — man wird versucht zu sagen — kritizistische Lösung kennt das philosophische Totalbewußtsein nicht als Gestalt, sondern als das sich Gestaltende, als Aufgabe, nicht als Zielerreichung. „Insofern hebt die Philosophie als Gestalt, als *objektiviertes* Selbstbewußtsein durch ihre eigene Tat sich selbst auf; sie hebt sich auf und bejaht sich zugleich als das in ihr werdende Selbstbewußtsein" [3]). Wohl ist auch dann noch das Wahre das Ganze, aber dieses Ganze steht nicht mehr für sich außerhalb der Teile, es wird eins mit den Teilen und bedeutet die Etappen des Weges selbst. Der platonisch-kantische Begriff der Dialektik stellt sich gegen

1) Selbstverw. S. 224. 2) Ebda. S. 225. 3) Selbstverw. S. 224.

Digitized by Google

Hegel wieder her. „In der Philosophie begreift die ganze Bewegung sich selbst, aber die Philosophie begreift nicht sich selbst als die ganze Bewegung“ [1]). Die letzte Konzession an die dialektische Bewegung ist eben das Zurückströmen der Philosophie in die Unmittelbarkeit. Sie wird zu diesem Auswege gedrängt, da sie nicht mehr in der anderen Richtung über sich selbst hinaus kann, bei sich selbst aber auch nicht stehen bleiben darf. Das Recht der Bewußtseinsursprünglichkeit und des ewigen Neubeginns des Weges muß an seinem Ende bejaht werden. Der Glaube und die Philosophie des Lebens erhalten ein relatives Recht in der Philosophie des Selbstbewußtseins, deren eigene stete Erneuerung erhält ein absolutes Recht. An diesem Endpunkte der Kronerschen Gedankengänge muß aber nun die Kritik einsetzen und von ihm aus den Beginn und die Mittelstadien seines Weges prüfen.

b) Kritik des Ausgangspunktes.

Unentrinnbar erscheint die metaphysische Dialektik, wenn erst einmal die *Grund-Intuition* des absoluten Selbstbewußtseins gesetzt ist, wenn das individuelle endliche Ich als Selbstentfremdung des absoluten Ichs betrachtet wird. Bleibt dann im Endergebnis das endliche Ich doch in seiner *geschichtlichen* Eigentümlichkeit als philosophisches Element bestehen, so endet man nicht in metaphysischer Widerspruchslosigkeit, sondern im Paradox. Denn paradox bleibt die Unentbehrlichkeit des individuellen Bewußtseins für die Selbstbesinnung des absoluten. Aber dieses Enden hängt mit dem Ausgangspunkte eng zusammen. Eine scheinbare Logisierung dieses Paradox ist nur bei Hegels restloser Rückkehr des Endlichen in das Absolute möglich. Metaphysische Dialektik ist kreisförmige Bewegung mit Rückkehr in das Prinzip aller Vermittlung.

Eine selbständige Kritik des Ausgangspunktes muß bei Kroner die des Endpunktes ergänzen. Wie rechtfertigt Kroners Philosophie den Ausgang von einem metaphysischen Bewußtseinsbegriff? Wie ist jener Urbegriff deduzierbar, in dem von vornherein die Einheit von Sinn und Sein gesetzt ist? Wie wird die Identifikation des Sinnbegriffs mit der metaphysischen Bewußtheit bewiesen? Auf diese Fragen gibt Kroners Philosophie keine Antwort. Der Begriff des metaphysischen Bewußtseins ist die *petitio principii* seines Philosophierens, die stillschweigende Prämisse aller Konstruktionen. Mehr noch als bei Hegel selbst kommt bei diesem Typus des Neuhegelianismus der *intuitive* Charakter dieser Metaphysik zum Vorschein. Die Philosophie Kroners *endet* nicht nur bewußt

1) Selbstverw. S. 2.

Digitized by Google

mit der Intuition, sie arbeitet mit ihr bereits ohne explizite Formulierung in der *Grundlegung* des Bewußtseinsbegriffs als dem „abstraktesten Ausdruck für die metaphysische Natur des Menschen". Das ganze übrige Gebäude: Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung, Gliederung im Stufenbau ruht auf diesen Fundamenten.

Oder sollen wir die Hegelsche Kritik an Kant und die geschichtliche Entwicklung des Neukantianismus stets stillschweigend als Prämisse für die Hypothesis des metaphysischen Bewußtseins mitdenken? Wären diese Voraussetzungen sozusagen die in Hegels Sinne phänomenologische Hinleitung zum Ausgangspunkte? Die Hegelsche Kritik pflegt ja gegenüber dem Kritizismus den Spieß umzudrehen, sie glaubt die metaphysische Haltung als unvollendeten Kritizismus kennzeichnen zu können. Sie operiert mit der Unmöglichkeit, bei dem endlichen Bewußtsein stehenzubleiben, mit der Notwendigkeit, im Denken der Grenze diese selbst zu überschreiten. Der problematische, eventuell antinomische Charakter der kritizistischen Voraussetzungen rechtfertigt jedoch noch keineswegs die metaphysischen. Da Kroners Bewußtseinsbegriff selbst nicht abgeleitet wird, muß man sich ihm gegenüber auf die erfahrungsmäßige Gegebenheit des *individuellen Ichs* berufen. Hier allein ist uns Bewußtsein, ist uns das Selbst gegeben und unmittelbar zugänglich. Von ihm allein können wir — wenn wir kritisch bleiben wollen — den Ausgang nehmen. Wir kommen sicher auch in dieser Sphäre nicht zu Begriffen, die das Paradoxe ganz abgestreift haben, die frei von Geheimnis und Durchblick ins Ueberempirische sind. Aber wir arbeiten nicht von vornherein mit einem Grundbegriff, der ganz auf Intuition gestellt ist.

c) Hegel — Revisionismus?

Es ist bekanntlich eine umstrittene Frage, wie weit ein Marx-Revisionismus innerlich möglich ist. Die unter dem Eindruck empirischer Veränderungen entstandenen Revisionen haben großen Theorien gegenüber oft das Schicksal, an deren Methodik zusammenzubrechen. Sie führen dann lediglich zu einer Vertiefung der theoretischen Grundmethode selbst, die sich in konstanter und doch neuer Gestalt an neuen Tatsachenkomplexen bewährt. In bezug auf ein System wie das Hegels aber ist „revisionistische" Haltung a priori ausgeschlossen. Es tritt wesenhaft in solch orthodoxer Geschlossenheit vor uns hin, daß es ihm gegenüber nur ein Annehmen im Sinne des „Ganz oder gar nicht" gibt. Das bedeutet nicht, daß eine dialektische Methode als solche aus dem Hegelschen Gesamtsystem nicht loslösbar und umformbar wäre. Dann aber ist damit nicht mehr die Dialektik *Hegels* gemeint. Ist aber einmal die methodische Grundlage

Digitized by Google

der dialektischen *Metaphysik* Hegels angenommen, dann gibt es auf diesem Wege kein Zurück mehr. Einen historischen Beweis dafür haben die unmittelbar auf Hegel folgenden Schulen geliefert, die nicht zur Weiterbildung, sondern zur Zersetzung führten.

Kroners Philosophie ist der Versuch eines Hegel-Revisionismus. Er nimmt die Hegelsche Grundlage an, um von ihr aus zu einem anscheinend anderen Resultate zu gelangen. Seinem Resultate und seinem Ausgangspunkte gegenüber wurde dies schon zu zeigen versucht. Nunmehr soll unter diesem Gesichtspunkte das „Mittelstück" seines kulturellen Stufenbaus betrachtet und mit dem Aufbau der Hegelschen Geistesphilosophie verglichen werden. Dem Schema dieses Stufenbaus bei Kroner sei das Schema des Hegelschen Systems gegenübergestellt.

Hegel		Kroner		
Absoluter Geist Objektiver Geist Subjektiver Geist	Geistesphilosophie	Historie, Philosophie Kunst, Religion Wissenschaft, Staat Technik, Wirtschaft	Kulturbewußtsein	Bewußtsein
Organismus Chemismus Mechanismus	Naturphilosophie			
Begriff Wesen Sein	Logik	Unmittelbare Selbstverwirklichung		

Kroners Disposition ist nicht nur technisch, sondern grundlegend verschieden von Hegels Aufbau. Sein Aufbau ist nicht dreistufig, sondern in der Gesamtdisposition zweistufig, in der Darstellung des Kulturbewußtseins vierstufig. Die *Polarität* an Stelle des dialektischen „Dreischritts" springt überall in die Augen: zwei Glieder auf jeder, auch auf der höchsten Stufe. Diese Polarität, bei der die Zweiheit nicht im dritten Gliede dialektisch aufgehoben ist, weist wiederum deutlich in die Richtung des *kritizistischen Dualismus* und der Heterologie. Die Grunddualität in der Gesamtdisposition entspringt der Unaufhebbarkeit des Unmittelbaren: Kultur und Erlebnis, Philosophie und Existenz! Dort, wo bei Hegel die Logik steht, ist bei Kroner im *endgültigen* System eine Schicht, die Hegels vorbereitender Phänomenologie entspricht, festgehalten. An Stelle der Hegelschen *Naturphilosophie* steht der Begriff der *exakten Naturwissenschaft*, an Stelle der Staats*idee* im objektiven Geiste der Begriff des *rationalen Rechtsstaates*. Ebenso ist die eigene Sphäre und damit die Gliederung des absoluten Geistes in

Digitized by Google

Wegfall gekommen. An seiner Stelle steht die Reflexion mit all ihrer Problematik, während Kunst und Religion außerhalb der Philosophie gehalten werden und nicht als deren — unvollkommene — Vorstufen zu betrachten sind.

Wer wollte leugnen, daß alle diese Abweichungen von Hegel bei Kroner ebenso viele *kritische* Einsichten in das Wesen der Kulturgebiete sind, sofern sie in ihrer autonomen Eigenart und nicht als Ansätze einer schöpferischen Geistesphilosophie betrachtet werden? Und dennoch arbeitet Kroner mit dem Grundbegriffe dieser Geistesphilosophie, dem des absoluten Selbstbewußtseins. Dieser Grundbegriff ist restlos der metaphysischen Struktur angepaßt, er hat keine dualistische, sondern die streng monistische Fassung der Einheit von Sinn und Sein. Bei ihm ist die dialektische Dreiheit des Bewußtseins, des Seins und des Selbst aufrechterhalten. Kroner verwendet also den Grundbegriff einer schöpferischen Philosophie für eine Philosophie, der schließlich die schöpferischen Qualitäten abgesprochen werden. Das sich selbst besinnende Bewußtsein soll sich in der Besinnung verwirklichen und kapituliert doch schließlich vor der Wirklichkeit. Schaffen kann die Reflexion allerdings nur, wenn sie die naiven Schöpfungen *korrigiert* und „aufhebt". Kroners Philosophie läßt jedoch sowohl die Unmittelbarkeit wie die unreflektierte Kultur *unangetastet*. Damit gibt er die Verwirklichung der Kultur durch das Selbstbewußtsein auf, ohne aber die Grundlagen dieses Gedankens im ganzen zu korrigieren. Denkt man den Gedanken des sich selbst verwirklichenden Bewußtseins aus Kroners Aufbau weg, *so würde sich in ihm nicht allzuviel ändern*. Der Maßstab einer letzten Einheit von Sinn und Wirklichkeit für die Kritik der Kulturgebiete, für ihre Betrachtung im Sinne kritischer Dialektik wäre auch dann gegeben, die Widersprüche, Gegensätze, Spaltungen in einzelnen Stufen müßten auch hierbei auftreten. Freilich müßte man dann zum Begriffe des empirischen Bewußtseins von dem des absoluten Bewußtseins zurückkehren. Kroner selbst vollzieht diese Rückkehr in praxi, hält aber die metaphysische Formel dem Wortlaute nach fest. Auch für ihn ist die Logik nicht selbständiger Systemteil, sondern Dienerin am Ganzen: dies bildet für sein praktisches Festhalten am Kritizismus eine nicht zu unterschätzende Bestätigung.

d) Heautologie und Heterologie.

Mit einigen Bemerkungen, die zu Kroners Auseinandersetzung mit *Rickert* zurücklenken, soll unsere Kritik beendet werden. Nach dem Vorangegangenen erst ist endgültige Stellungnahme zur tautologischen oder heterologischen Entscheidung des Identitätsproblems möglich. Denn

Digitized by Google

dieses Sonderproblem wird durch die Stellung der Philosophie im Kultursystem mitentschieden. Das Ergebnis der Kronerschen Kulturphilosophie korrigiert und kritisiert daher seine früheren Ausführungen in der Rickert-Kritik. In „Anschauen und Denken" hatte er seinen Angriff gegen den kritischen Begriff der synthetischen Einheit zunächst gegen die kantische Fassung der Verstandesgrundsätze gerichtet [1]). Der kritische Erkenntnisbegriff der Synthesis von Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt, so hieß es, gelte nicht für die kritische Philosophie, für die transzendentale Logik selbst. In den Verstandesgrundsätzen werde die Erkenntnisform vom philosophisch analysierenden Verstande a priori ohne Zuhilfenahme der Anschauung erkannt. Das widerspreche jedoch der kritizistischen Forderung der Zusammengehörigkeit von Anschauung und Denken. Der Widerspruch in der transzendentalen Logik müsse zur panlogistischen Dialektik führen. Kroners letzte Fassung des Philosophiebegriffs zeigt jedenfalls, wie solch Widerspruch auch auf anderem Wege sich vermeiden läßt. So wenig wie die Philosophie sich zur Gestalt objektiviert, so wenig ist die transzendentale Logik eine apriorische Erkenntnis der reinen Formen als Gegenstände. *Ihr Gegenstand ist das Ganze des Systems der Wissenschaften.* Aus diesem fließt ihr der ergänzende Anschauungsinhalt zu, so wie die unmittelbaren Kulturgebiete insgesamt ihn für alle philosophische Reflexion liefern.

Unter denselben Gesichtspunkten läßt sich auch eine Reihe von Angriffen gegen Rickert zurückweisen. *Kants* Ausweg aus dem Dilemma der problematischen Aequivalenz der empirischen und logischen Erkenntnis soll nach Kroner die Unterordnung der empirischen unter die logische Erkenntnis sein, *Cohen* hätte hier den Ausweg in den transzendentalen Rationalismus, *Rickert* in den transzendentalen Empirismus genommen. Rickert hätte in der Modelltheorie und mit dem Begriff der nichtsinnlichen Anschauung die heterologische Struktur des empirischen Gegenstandes auf den logischen übertragen. Insofern sich Kroner auf eine Kritik dieser beiden Faktoren der Rickertschen Logik beschränkt: Modelltheorie und nichtsinnliche Anschauung, hat ihm unsere Auseinandersetzung mit Rickert in vielem recht gegeben, was hier nicht wiederholt zu werden braucht. Nur irrt Kroner, wenn er die Einsicht in die heterologische Struktur der Logik und der gesamten Philosophie von diesen beiden Elementen der Rickertschen Theorie abhängig glaubt. Die heterologische Struktur der Logik bedeutet ihren und ihrer *Formen* unaufhebbaren Gegensatz zur gegenständlichen Wissenschaft, zu dem Inhalte ihrer Analyse. Diese

1) Wie bereits in seiner Schrift „Von Kant bis Hegel", Bd. I. S. 73. ff.

Digitized by Google

ist unabhängig von der besonderen Problematik des logischen Gegenstandes und der Modelltheorie bei Rickert. Der Begriff solchen logischen Gegenstandes überhaupt muß gerade im Einklang mit Kroners Kampf gegen die Philosophie als objektivierte Gestalt aufgegeben werden. Zugleich mit ihm fällt dann der Begriff einer besonderen nicht-sinnlichen Anschauung. Urteilsinhalt wie Urteilsgegenstand für die Logik liefert vielmehr allein das System der Wissenschaften. Insofern hat Kroner recht, wenn er das Logische (wie es nunmehr statt logischer Gegenstand heißen muß) als Moment am Empirischen dem Modell des logischen Gegenstandes gegenüberstellt. Aber damit wird der heterologische Gegensatz von Logik und Erfahrung nicht getroffen, zu dem Kroner selbst gelangt.

Denn mit der Einsicht, daß in der Philosophie und Logik kein neuer und besonderer Gegenstand der Erkenntnis gesetzt wird, fällt jetzt auch der Einwurf, daß die notwendige Verwandlung des Formmomentes in einen Gegenstand durch die Analyse die Vernichtung des transzendentallogischen Erkennens in sich schließe. Das Moment wird nicht zum Gegenstande der reflexiven Erkenntnis, sondern bleibt Moment unter den besonderen Bedingungen reflexiven Erkennens. Widerspruch aber ist diese Erkenntnis der Form (nach Kroners eigener Theorie) nur am Maßstab der Tautologie, nicht dem der Heautologie gemessen. Wir fanden freilich diese Fassung der Heautologie nicht mit ihrer metaphysischen Bedeutung vereinbar. Wir mußten sie in dieser ihrer neuen Gestalt selbst als Heterologie deuten. Um so eher widerlegt diese ihre Fassung die Angriffe gegen die Heterologie.

Auch bei Rickert ist das logisch „Andere" nicht dem empirisch „Anderen" gleichzusetzen. Kroners Unterscheidung der empirischen und logischen Andersheit besteht zu Recht, es handelt sich hier gewiß nicht um ein beliebiges Anderes zu irgendeiner Denksetzung, sondern um das dem „Einen" korrelativ Zugehörige. Die Erfahrung ist *die* Andersheit der Logik. Aber Kroner selbst ist mit einer letzten Fassung des Heautologiebegriffs zur Ueberbrückung der Alternative der empirischen Andersheit und des spekulativen Widerspruchs gelangt, die in die Richtung der Heterologie weist. So ist der Streit zugunsten der Heterologie zu schlichten, ohne daß diese damit selbst unproblematisch würde. Ihre eigenen Antinomien weisen vielmehr auf einen Begriff kritischer Dialektik hin. Aber die beiden Pfeiler, auf die Kroner seine Ablehnung der Heterologie gestützt hatte: die Zurückführung der Selbigkeit auf das Selbst und das Festhalten des tautologischen Moments in der Logik sind bei ihm erschüttert.

Digitized by Google

In dem Aufsatze über „Anschauen und Denken" hieß es: „Das *Selbst*bewußtsein löst das Problem, wie Gegensätzlichkeit und Identität *Eines* und das *Selbe* sein können, weil es die *unsinnliche Anschauung* dafür ‚gibt': es löst den Widerspruch, weil es der sich aufhebende Widerspruch selbst ist" [1]). Und weiterhin: „Die Tautologie und sie allein ist das rein Logische" [2]).

Diesen Satz dementiert der Abschluß der Kulturphilosophie. Er wird aufgegeben, wenn sich die Heautologie selbst nur durch einen Maßstab retten kann, der die tautologische Widerspruchslosigkeit bedingungslos ausschließt.

---

1) Anschauen und Denken S. 125. 2) Ebda. S. 125.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

EXISTENTIELLE DIALEKTIK.

1. DIE DIALEKTISCHE THEOLOGIE.

a) Kierkegaard, Barth, Gogarten, Emil Brunner.

Einheit und Gegensätzlichkeit, Verbindung und Trennung, Monismus und Dualismus — das sind die Fragen, um die sich das dialektische Denken bewegt. Nirgends aber sind diese Probleme umstrittener als innerhalb des religiösen Denkens. Denn hier handelt es sich nicht nur um kardinale entscheidende Fragen für den Lebenssinn; die religiöse Kerufrage der Beziehung zwischen Mensch und Gott ist eine eigenartige Ausprägung des dialektischen Grundproblems der Beziehungen zwischen Endlichem und Unendlichem, Absolutem und Relativem. Ob hier Immanenz (Monismus) oder Transzendenz (Dualismus), Dialektik mit dem Primat des Monismus (Einheit von Transzendenz und Immanenz) obwaltet, bestimmt grundlegend den religions-philosophischen Typus. Deshalb ist es nicht wunderbar, daß die Fragestellungen der sogenannten dialektischen Theologie in der Gegenwart einen Brennpunkt auch des philosophischen Interesses bilden. Insbesondere sind auch durch die Auseinandersetzung dieser Richtung mit dem philosophischen Idealismus Entscheidungsfragen für unsere Epoche gestellt. Der Ahnherr der dialektischen Theologie ist *Sören Kierkegaard*, dessen religiöse und philosophische Wirkung heute immer noch steigt. Die Auseinandersetzung mit Hegel, seine Antipodenstellung zu diesem, bringt ihn in das Zentrum dialektischer Probleme. Kierkegaard ist — worauf unsere Darlegungen schon mehrfach Bezug genommen haben — der Repräsentant eines *dialektischen Dualismus*, der sich der dialektischen Identitätsphilosophie entgegenstellt. Sein Grundbegriff des „Paradox" steht gegen Hegels „Idee". Er bedeutet den unaufhebbaren Widerspruch im Gegensatz zum aufgehobenen, zur Einheit von Identität und Widerspruch bei Hegel. Der Widerspruch ist für Kierkegaard ebenso unaufhebbar wie der Dualismus zwischen Mensch und Gott. Er stellt den schärfsten logischen Aus-

Digitized by Google

druck dieses Dualismus dar. Die menschliche Existenz und das ihr entsprechende Denken über das Dasein können nicht zum geschlossenen System gelangen. Allein für Gott ist das Dasein System im subjektiven wie im objektiven Sinne. Für Kierkegaard bleibt — Einflüsse des letzten Schelling haben dabei mitgewirkt — das Denken an die Daseinsqualität gebunden. Nur für ein absolutes Dasein gibt es ein absolutes systemhaftes Denken des Daseins, eine relative und widerspruchsvolle Existenz gelangt nicht zum Systemdenken. Sie kann auch denkend nicht den ihr anhaftenden Widerspruch überwinden. Es gibt für sie keine Ausflucht von der Existenz zum Denken. Als solche Ausflucht wird der transzendentale Idealismus vom Kierkegaardschen Realismus bekämpft. Das menschliche Denken soll das Schicksal des unaufhebbaren Widerspruchs auf sich nehmen: so erhebt sich das Postulat des *existentiellen Denkens* mit aller Schärfe gegen das Denken eines Ich überhaupt, eines „Ich-Ich". Die „Wunde der Negativität" im beschränkten endlichen Dasein soll offengehalten werden. Sie kann und soll sich nicht durch den Versuch der Widerspruchsaufhebung schließen. Von Hegels Dialektik bleibt so nur ihr *negatives Moment*, die kritische, ja skeptische Dialektik bestehen. Ihren positiven Teil, den eigentlichen „Schluß" ihrer Prämissen, kann nicht das *Denken*, ihn muß der Glaube leisten. Denn sowohl der Dualismus, wie das existenziell gebundene Denken, dienen bei Kierkegaard der Inthronisierung des Glaubens. Glaubensdenken ist die höchste Form des existentiellen Denkens. Es steht zwischen Identitätsphilosophie und naiver Gläubigkeit. Das Paradox ist Negation der Vermittelung, aber deshalb nicht Unmittelbarkeit. Von der Vermittelung ist es durch die Unabgeschlossenheit, von der Unmittelbarkeit durch seine reflektierende Bewußtheit, sein Wissen um den Widerspruch unterschieden. An die Stelle der Hegelschen Negation der Negation, des *Umschlagens* der Verneinung in die Bejahung, tritt bei Kierkegaard der *Sprung* von der Negation zur Position. Dieser Sprung hebt das Paradox für das Denken nicht auf. Er verschärft es vielmehr, so daß es im Denken das letzte Wort behält. Seine Aufhebung geschieht in der prinzipiell anderen Sphäre des Glaubens, zu ihr gelangt man nur durch Heraustreten aus der Denkkontinuität. Am Anfange wie am Ende des Weges soll die Reflexion „gehemmt" werden, vom Unableitbaren geht das Denken aus, im Unlösbaren endet es.

Formal und inhaltlich ist der Ausgangspunkt für Kierkegaards Paradoxen-Lehre von vornherein die auch für Hegel zentrale Beziehung zwischen Vernunft und Christentum. Die Göttlichkeit Christi fordert die Einheit von Historischem und Ewigem. Diese Einheit bildet für den menschlichen Verstand einen unaufheblichen Widerspruch, sie stellt ein

Digitized by Google

inhaltliches Paradox dar. Das Paradox macht das Historische ewig, das Ewige historisch. Dieses Paradox ist als Basis des Glaubens zu erhalten. Es soll weder in die Unreflektiertheit des widerspruchsindifferenten Gefühls zurückgebildet werden, noch soll rationales Denken die Schärfen der in ihm zu verbindenden Gegensätze aufheben oder abschwächen. In diesem Rahmen grenzt Kierkegaard den Typus seines Denkens in einer philosophiehistorisch sehr bedeutsamen Weise gegen den Vernunftstolz der rationalen autonomen Immanenzphilosophie in Griechentum und Neuzeit ab. Sokrates und Christus sind für ihn Lehrer des entgegengesetzten Typus. Sokrates' Lehre ist Hebammenkunst, die den Lernenden zum Bewußtsein des *eigenen* Wissens bringt, die seinem Geiste *immanente* Erkenntnis an das Tageslicht befördert. Diese Methode gipfelt in der von ihren mythischen Beisätzen gereinigten Anamnesislehre bei Plato. Der Lehrer weckt die eingeborene Erkenntnis des Schülers. Seine letzte Aufgabe ist es, sich selbst überflüssig zu machen. Das rational-einsichtige Erkennen kann jeder bei richtiger „Geburtshilfe" hervorbringen. Das Paradox der Einheit des Historischen und Ewigen aber erfordert überrationale Einsicht; sie zu erwecken ist ein anderer Lehrer notwendig. Hier kann der Lehrer nicht hinter dem Gegenstande zurücktreten und sich überflüssig machen, hier muß er durch seine *Existenz selbst* die Gewähr für den dauernden Vollzug der paradoxen Einsicht bieten. Um Gott zu begreifen, muß Gott selbst als Lehrer erscheinen. Nicht vom menschlichen Subjekt aus, sondern vom göttlichen Objekt der Erkenntnis aus ist Glaubenserkenntnis vollziehbar. Das absolute Erkenntnisobjekt muß als absolutes Subjekt für den Menschen in Erscheinung treten. Mit anderen Worten: die Notwendigkeit der Erkenntnis durch Offenbarung wird aus dem Paradox postuliert. Gott selbst erscheint als Lehrer, d. h. auf dem Glauben allein beruht der Glaube. Er schafft nicht das Wunder als sein liebstes Kind (Immanenz!), sondern beruht selbst auf dem Wunder des göttlichen Gnadenaktes, der ihn im Menschen erzeugt. Das Paradox ist die Basis des Glaubens, die Grenze, bis zu der das Denken gelangen kann, mit der es sich selbst bereits überschreitet. Es kann bei diesem Sprung ins Undenkbar-Ungewisse nur befestigt werden und Fuß fassen, indem seine Paradoxie, sein Nein, durch die Positivität des Glaubens noch verschärft wird. Nicht Aufhebung also des Paradox in einem höheren spekulativen Denken liefert der Glaube, sondern seine Uebergipfelung. Die Gewißheit der Widerspruchsüberwindung beruht nicht auf dem Denken eines absoluten Subjekts, das dem menschlichen Subjekt irgendwie analog ist oder es als Moment enthält, sondern in gläubiger Hoffnung auf die Gnade eines ebenso offenbarten wie verborgenen Gottes. Der positive Glaube

Digitized by Google

ist selbst potenziertes Paradox. Er ist *als solcher* auch von jedem — auf Verstehbarkeit (scheinbar) verzichtenden — Gefühl als ein Glaubens*wissen* und Glaubens*denken* unterschieden. Die Offenbarung erzeugt im Gegensatze zur rationalen Einsicht im menschlichen Subjekte Glaubenseinsicht, an Stelle der immamenten Denkautonomie: eine auf absoluter Transzendenz beruhende Glaubensautonomie.

Hand in Hand mit der nur von Gott her im Glauben zu erfassenden Widerspruchs-Identität von Transzendenz und Immanenz geht die inhaltliche Beziehung zwischen Historisch-Zeitlichem und Ewigem bei Kierkegaard. Das absolute historische Faktum (Erscheinen des Gott-Menschen) liegt in einer Sphäre, die dem zufälligen, nur zeitlichen Geschichtsfaktum ebenso entrückt ist, wie der Zeitlosigkeit der platonischen Ideen. Auch griechisch-abendländischer Rationalismus geht vom Historisch-Zufälligen zu den zeitlosen Wesenheiten über. Aber der Wahrheits*vermittler* ist nicht *Mittler* und die zeitlichen Fakta nur Gelegenheitsursache zeitloser Erkenntnis. Das absolute historische Faktum des Offenbarungsglaubens jedoch deutet nicht auf ein Anderes hin, sondern bedeutet sich selbst. Es vermittelt nicht einen von ihm abtrennbaren Glauben, sondern sich selbst als Glauben. Dies kann es nur, indem das Historisch-Zufällige an ihm *als solches* in Einheit mit dem Ewigen steht.

Barths und *Gogartens* dialektische Theologie[1]) setzt die Arbeit Kierkegaards fort und erweitert die Anknüpfung in der Richtung auf Luther und Paulus. Soweit der Nicht-Theologe darüber urteilen kann, scheint hier in der Tat der Kernpunkt des reformatorischen Christentums, zum mindesten eine vorher stark vernachlässigte Seite an ihm herausgearbeitet. Das „von Gott her" (*ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), also die Idee der *Transzendenz*, steht im Mittelpunkte der Gedankengänge. Ja, der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen hat hier noch eine Verschärfung erfahren. Wenn Kierkegaard von der Beziehung zwischen Ewigem und Historischem, also Problemen der „Christologie" seinen Ausgang nimmt, so wendet sich Barth direkt dem Verhältnis von Gott und Mensch zu, um die abgrundtiefe Kluft zwischen ihnen mit unerbittlicher Schärfe herauszuarbeiten. Die Souveränität und Autonomie des Menschen scheint zunächst ganz durch die Souveränität Gottes beseitigt zu werden. Nur als „Hohlraum" und Gefäß für das Absolute kommt das menschliche Subjekt in Frage. Man wird an *Lasks* „Realisierungsstätte" erinnert. Mit der instinktiven Ab-

1) Als wichtigste Schriften Barths kommen „Der Römerbrief" (München 1923/24), „Die Auferstehung der Toten" (München 1924) in Frage.

Für Gogarten sind die Schriften „Die religiöse Entscheidung" (Jena 1924) und „Ich glaube an den dreieinigen Gott" (Jena 1926) besonders herangezogen.

Digitized by Google

neigung gegen den Rationalismus des *Descartes*, die alle neureligiösen Denker der Gegenwart kennzeichnet, wird das „cogito ergo sum" in ein „cogitor ergo sum" verwandelt. Der Mensch wird geradezu zum *Objekt* des göttlichen Denkens, den Schimmer von Subjektivität und Persönlichkeit verdankt er dem absoluten Subjekte allein. Gott erhält wieder die Züge der absoluten Substanz, die *allein ist*. Deus solus — Gott ist Gott — alleiniges absolutes Sein, das scheint den einzigen Inhalt des Erkennens auszumachen. Menschliches Sein ist ein schlechthinniges Nichtsein, es wird zum *οὐκ ὄν*, nicht nur zum *μὴ ὄν* unter der Wucht des göttlichen Nein. Die menschliche Subjektivität ist eine gebrochene, ja nichtige, Gott steht ihr in absoluter Ferne als unerreichbares Jenseits gegenüber. Als solches ist er aber zugleich Gericht über den Menschen und verwandelt dessen Existenz in die absolute Krisis. Religion ist „ausbrechender Dualismus". Gott ist die „Todeslinie" des Menschen. Die Hochspannung des elektrisch geladenen Stacheldrahtes ist das Bild, das am häufigsten die Beziehung des Menschen zu Gott verdeutlichen soll. Ja in vielen Wendungen wird jede Beziehung, die vom Menschen aus zu Gott hinführen sollte, schlechthin negiert. Die gesamte Kultur erhält nicht nur den Stempel der Zweideutigkeit, sondern der Negativität. Eine Kulturreligion, die aus ihren eigenen immanenten Bedürfnissen heraus Beziehungen zum Absoluten setzte, erscheint als schlechthin widersinnig. Ethische Postulate, ebenso wie Erlebnisse oder Anschauungen des Subjekts, müssen von dem *unanschaulichen* Glauben ferngehalten werden. In allen Gedankengängen Barths, die ein starkes Moment von Bußpredigt enthalten, steht das göttliche Nein im Vordergrunde, weit schwächer als diese Stimme erklingt die des göttlichen Ja, die den gebrochenen und sündhaften Menschen durch das Wunder des Glaubens wieder emporhebt.

Barths theologische Rhetorik stellt unter philosophischen Gesichtspunkten keinen wesentlichen Fortschritt gegen Kierkegaard dar. In höherem Maße ist dies bei *Gogarten* der Fall. Er zieht aus der Transzendenzbegründung des Glaubens die Konsequenz, die Religion selbst in die Zweideutigkeit und Krisenhaftigkeit alles Menschlich-Subjektiven miteinzubeziehen. Der Subjektivismus neigt in seiner schärfsten Fassung zur Religion „ohne Gott". Gogartens Objektivismus antwortet mit der Antithese Gottes ohne Religion und des Glaubens ohne Religion. In dieser Formulierung tritt ja die paradoxale Zuspitzung besonders deutlich hervor. Eine Religion, in der das augustinische „cor inquietum" völlig aufgehoben würde, bei der der Glaube zum Ruhen in Gott gelangen könnte, gibt es für Gogarten nicht. Die religiöse Haltung des Subjektes

Digitized by Google

zählt gegenüber dem transzendenten Objekte nicht. Sie ist kein aus der Krise herausführender Zustand, durch den dem Gerichte des göttlichen Nein zu entgehen wäre. Der homo religiosus in seinen höchsten Erscheinungsformen und er erst recht bleibt in der „Todeslinie" und der sündhaften Gebrochenheit des Menschen. Religion ist eine Haltung „zwischen" dem Menschen und Gott. Der Gläubige im Paradox *will aus diesem Zwischen heraus restlos auf die Seite Gottes treten.* Vernichtung des Geschöpflichen, Sprung ins Transzendente ist nötig, um von Gott her zu denken, um mit Gottes Augen zu sehen. Denn das bleibt eben doch der krasse unvermeidliche Widerspruch, daß dieses Sehen mit Gottes Augen vom Menschen selbst vollzogen werden muß. Die Forderung des mit Gottes Augen sehenden Menschen, der soeben noch als gottfern, sündig und nichtig bezeichnet werden mußte, zeigt das volle Ausmaß der Glaubensparadoxie. Die Aufhebung der Endlichkeit ist in der dialektischen Theologie das Wunder der wörtlich zu nehmenden Aufhebung des Menschen aus dem Staube durch die göttliche Gnade. Die Verbindung des Absoluten mit einem absoluten, nicht einem relativen Nichtsein, hebt die Glaubensdialektik des Paradox von der dualistischen Dialektik der Identitätsphilosophie scharf ab. „Mit der Erkenntnis des mit Gottes Augen Sehenden ist die unhaltbare Situation geschwunden, und Gottes Licht leuchtet wieder rein über der Welt, nicht mehr gebrochen durch unser menschliches Wesen" [1]). Für die Religion als solche bleibt die *Frage* das Letzte, zu dem sie gelangen kann, die Antwort liegt in jenem Jenseits, das dem überreligiösen Glauben allein zugänglich ist. Aber auch die Frage der Religion wächst nicht aus immanenten Kulturbezügen hervor, ist nicht Frage der Menschen, sondern Frage Gottes an den Menschen. Sie entspringt sozusagen als gefragte Frage der fragenden Frage dessen, der nie Objekt sein kann, der alleiniges Subjekt ist. Nicht erst in der Antwort, schon in der Frage soll sich der Mensch in die *von Gott ausgehende Bewegung* hineinstellen. Schon hier ist die einseitige Beziehung von Gott zum Menschen angeknüpft. Der Mensch ist nicht selbständiges Relationsglied in der Beziehung zu Gott. Er wird in dieser Beziehung in absolute Fragwürdigkeit hineingestürzt, und deren Ausfluß erst ist seine religiöse Fragestellung. Hierbei allerdings komplizieren sich die inhaltlichen Paradoxien zur Problematik in sich selber. Der eingenommene Standpunkt verundeutlicht sich. Wird die Fragwürdigkeit (moralisch gesprochen: die Sündhaftigkeit des Menschen) erst durch die Beziehung zu Gott, d. h. durch jenes Gottesbewußtsein (als Objekt-Subjekt-,

1) F. Gogarten, Die religiöse Entscheidung S. 49.

Digitized by Google

nicht Subjekt-Objekt-Relation) dem Menschen bewußt? Ist Sündenbewußtsein restlos der Erkenntnis der Gottferne gleichzusetzen, entspringt es gar nicht einer immanenten (etwa ethischen) Lebensnot, aus der heraus das Bewußtsein des Abstandes von Gott auftritt? In erkenntnistheoretischer Formulierung bedeutet das, ob das Paradox durch wissenschaftliche oder sonstige kulturelle Aporien determiniert oder von solchen völlig unabhängig zu denken ist. Metaphysisch-religionsphilosophisch gesprochen ist es die Frage, ob Sünde und Tod zur ursprünglichen Schöpfung gehören oder nicht. Fallen sie der menschlichen Verantwortung zu, so ist damit eine weitgehende Souveränität des Menschen gegenüber der göttlichen Schöpfung gesetzt, die der Souveränität Gottes in dieser Theologie widerstreitet. Werden sie aber zur ursprünglichen Schöpfung gerechnet, so ist die Negativität und Zweiheit als ein immanenter Faktor in die Göttlichkeit selbst gesetzt. Dann aber ist dem Dualismus von Gott und Mensch seine Schärfe genommen. Die ganze Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit eines rein objektivistischen Transzendenzgedankens zeigt sich hier wieder. Die absolute Macht Gottes erfordert die Abhängigkeit des Bösen, Negativen, Endlichen von ihm, die seiner Herrlichkeit und unnahbaren Transzendenz widerstreitet. Vom Menschen aus gesehen ist diese Abhängigkeit seine Sündhaftigkeit und Gottesferne. Aber dieses Bewußtsein der kreatürlichen Nichtigkeit und Sündhaftigkeit setzt Gottes Nähe voraus und ist durch „Brückenschlag" zu Gott allein möglich.

Aller dialektischen Theologie gemeinsam ist die Stellungnahme, daß das Absolute nicht den innersten Kern des menschlichen Selbstbewußtseins bedeutet. Unter diesem Gesichtspunkte werden sowohl *Mystik* wie *Historismus* bekämpft. Gogartens Abgrenzung der Offenbarung von der Mystik zieht von vornherein die christliche Mystik (nicht eine möglicherweise diesseitig eingestellte Romantik oder Kulturmystik) in den Kreis seiner Betrachtung. Sie wird von ihm durch den Begriff des negativen Erlebnisses charakterisiert und von dem immanenten pantheistischen Intuitionismus mit seiner Vergöttlichung des Erlebnisses abgegrenzt. Durch die Negativität scheint sie sich dem dialektischen Offenbarungsgedanken anzunähern; da aber auch ein empirisch-negatives Erlebnis transzendentales Erlebnis bleibt, ist sie von dem auf das *Wort* der Offenbarung konzentrierten Glaubenswissen unterschieden. „Jenseits des Erlebnisses" ist die Parole der Offenbarungstheologie. Kritische Erörterung wird daran die Frage zu knüpfen haben, ob dieser Gedanke auch „Jenseits der Erleb*barkeit*" bedeuten kann. Noch schärfer freilich als gegen die Mystik und den Intuitionismus ist Gogartens Abgrenzung gegen den Historis-

Digitized by Google

mus[1]). Er verwendet den Begriff des Historismus nicht zur Kritik innerhalb der Philosophie (Abhängigsetzung der Werte von der geschichtlichen Entwicklung), sondern zur Kritik der Philosophie selbst. Der polemische Sinn dieses Wortes deckt bei ihm die Ablehnung jedes Bündnisses zwischen Theologie und Geschichtsphilosophie (wie Troeltsch es verkörpert), ja der Geschichtsphilosophie überhaupt. Die empirische Geschichtsforschung wird von der dialektischen Theologie ausgezeichnet gegenüber der Geschichtsphilosophie gerade um ihrer Zufälligkeit und Kontingenz willen. Sie beschäftigt sich mit dem Historischen in seiner reinen Existenzialität und Nichtigkeit gegenüber dem Absoluten. Ebenso entziehen sich „absolute historische" Fakten, in denen das Ewige in die Zeitlichkeit einbricht, jeder geschichtsphilosophischen Deutung. Sie sind als Offenbarung, als „Begegnung" *deutungslos* hinzunehmen. Deutung heißt Rationalisierung des Paradox, dessen Charakter die Unverstehbarkeit bleiben muß. Der Kampf gegen die Geschichtsphilosophie bildet bei Gogarten eine neue Plattform für die Bekämpfung des Ich. Das Ich sucht zu deuten, zu verstehen, während doch seine alleinige Aufgabe ist, dem Göttlichen Du zu gehorchen und seinen Anruf zu vernehmen. Dieses Ich wird so zu einer bloßen Funktion des substantiellen Du gemacht. Ichbewußtsein entsteht erst durch Antwort auf Anruf, es ist Ausfluß des Dubewußtseins. Nicht nur das göttliche, auch das menschliche Du, der Mitmensch, erhält bei Gogarten den Primat über das Ich. Nicht Liebe, bei der nach Hegels Definition die Personen ihr Selbstbewußtsein wechselseitig ineinander haben, sondern restlose Unterordnung unter das fremde Du kennzeichnet sowohl Gogartens sozialethische wie religiöse Einstellung. Das Du wird das eigentliche Subjekt, das Ich sinkt ihm gegenüber zum Nicht-Ich, zum Objekte herab. Es liegt in der Konsequenz dessen, daß auch das Hören nicht nur gegenüber dem Deuten, sondern auch dem Sprechen, in dem sich dies Deuten vollzieht, ausgezeichnet wird. Sprache und Gedanke werden zugleich mit der Autonomie entwertet, mehr und mehr scheint die Heteronomie des Ich in der Konsequenz der Theonomie gelegen zu sein. Die Konzeption einer ichlosen Welt zeichnet sich ab. Aus dem Gespräch zwischen Ich und Du wird einseitiger Befehl des Du an das Ich. Der Begriff der Dialektik aber ist aus der Unterredung gewonnen. Wo diese verstummt, fällt gerade das, was der dialektischen Theologie ihren Namen gab. Dialektik ist eben eine philosophische Haltung, die sich in einer ausgesprochenen Antiphilosophie nicht auf die Dauer behaupten kann. So wird uns schließlich Gogartens Wendung nicht wunder-

1) Diese nimmt besonders die Schrift „Ich glaube an den dreieinigen Gott" vor.

Digitized by Google

nehmen, daß nur das Sprechen von Gott dialektisch sei, nicht aber der dialektische Gegenstand dieses Sprechens oder der Glaube selbst.

Im Gegensatze zu der schroff antiphilosophischen Haltung Gogartens bleiben bei einem anderen hervorragenden Vertreter der dialektischen Theologie, bei Emil *Brunner*, sowohl die Rolle des Subjekts wie der Gedanke der echten Geschichtsdialektik, kurz: die Faktoren der Religions*philosophie* erhalten. Zwar erscheint auch hier die Theologie durch den Zentralbegriff der Offenbarung von der Philosophie abgegrenzt, weil Offenbarung den einheitlichen philosophischen Begründungszusammenhang durchbricht und die „dunkle Stelle im Kontinuum" bezeichnet. Nur am Rande der Theologie steht für Brunner die Religionsphilosophie. Indem sie aber das Gespräch zwischen Theologie und allgemeiner Philosophie für ihn bedeutet, wird auf die Eingliederung der theologischen Probleme in den allgemeinen Zusammenhang der Gegenwart starkes Gewicht gelegt. Der Denktypus der Offenbarungstheologie wird zu den anderen Typen philosophischen und religionsphilosophischen Denkens in Beziehung gesetzt. Mystik und Identitätsphilosophie als die nächsten Verwandten der Offenbarungstheologie, mit denen ihre Verwechslung am leichtsten ist, stehen hierbei im Vordergrunde. Aber auch die kantische „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" oder in neukantischer Prägung: der Grenzen der Humanität, die protestantische Orthodoxie und der Katholizismus werden hierbei behandelt. In Brunners Grundantithese, die „Mystik und das Wort" [1]) wird *Schleiermacher* in breiter Auseinandersetzung als Vertreter der Mystik bekämpft. Und zwar als Vertreter einer modernen romantischen Mystik, die diesseitig lebensphilosophisch eingestellt ist und die Bezeichnung Schleiermachers als Erneuerer des Paulinismus und des Luthertums als drastisches historisches Mißverständnis kennzeichnen soll [2]). Schleiermacher erscheint als Intuitionist und Historist, der die kontemplative Schau des Individuums, das Gefühl des Subjekts und seinen ästhetischen Geschmack für das Unendliche an die Stelle des ethisch-aktivistisch unterbauten Offenbarungsglaubens setze. Schleiermachers religiöse Musikalität, sein Begriffsvirtuosentum, wird als ein sublimierter Naturalismus (und Psychologismus) betrachtet, der zu einer im Grunde pantheistischen, nur von christlicher Tradition noch durchsetzten Frömmigkeit und Gottesidee führe. Eine solche Haltung, die das Subjekt in den Mittelpunkt stelle, habe „*Religio-*

1) Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. 2. Aufl. Tübingen 1928.

2) Ueber die Berechtigung dieser Kritik, soweit sie historisch ist, kann der Nichttheologe natürlich nicht urteilen.

Digitized by Google

nismus" und „agnostischen Expressionismus" im Gefolge. Sie gründe sich auf eine Identitätsphilosophie im Früh-Schellingschen Sinne, eine Identitätsphilosophie also, die nicht mit der Dialektik des absoluten Geistes, sondern der Indifferenz der intellektuellen Anschauung arbeite. Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vom Universal-Unendlichen bei Schleiermacher dürfe nicht mit dem echten religiösen Distanzgefühl zur Transzendenz, mit der Ehrfurcht verwechselt werden. Es stelle die identitätsphilosophische Indifferenz von Verstand und Anschauung, von Denken, Fühlen und Wollen dar. So erfolgt mit besonderer Schärfe bei Brunner die *Abgrenzung des Paradox gegen das Irrationale*. Das Paradox charakterisiert die kritische, besser: krisenhafte Unanschaulichkeit des Bewußtseins vom Transzendenten, Irrationalität die im Transzendenten ruhende Anschauung (Intuition), bei der jenes zum Besitz des Subjektes wird. Sie ist dialektischer Rationalismus mit negativen Vorzeichen, während die Haltung im Paradox die negative Seite des Rationalismus, seine Unvollendbarkeit repräsentiere. Diese ist eben durch ihre Unvollendbarkeit, durch ihren vermittelt-indirekten Charakter von der Unmittelbarkeit wie der absoluten Selbstvermittelung getrennt. Als Standpunkt radikaler Vermittelung ist die Krisentheologie mit der philosophischen Einstellung des Kritizismus verwandt (auch mit der des Katholizismus, worüber später noch zu sprechen sein wird). Nur ist ihre Kritik *antikopernikanische Subjektskrise*, das Subjekt kritisiert nicht, sondern wird „gerichtet". Offenbarung meint Mittlertum, indirekt gebrochene Stellung zu Gott, Gemeinschaft mit Gott durch das „Wort". Wenn auch der Orthodoxie gegenüber, mit ihrer *Verdinglichung* und Buchstabenmäßigkeit des *Wortes*, das Subjekt wieder ein bescheidenes Recht erhält, so bleibt doch auch für Brunner der Gehorsam gegen den Anruf von der Spontaneität, das Nach*sprechen* des Wortes vom Nach*denken* geschieden. Auch für ihn steht Glaube jenseits von Spekulation, jenseits von Erlebnis, jenseits von Geschichte. Die Gleichzeitigkeit des Ewigen und des Glaubens hebt auch bei ihm das absolute historische Faktum von jeder Geschichte und Geschichtsphilosophie ab. Die menschliche zufällige Geschichte verbleibt in der Sphäre des *οὐκ ὄν* und der Sündhaftigkeit. Sie erhält keine Weihe im Sinne eines *μὴ ὄν*-Momentes im Göttlichen selber. Es bleibt auch für Brunner bei der nur in paradoxer Gläubigkeit zu überwindenden logisch unaufhebbaren Transzendenz.

Der originelle Beitrag Brunners zur dialektischen Theologie beruht — über diese logisch eindringlichen Formulierungen der uns nunmehr bekannten Gedankengänge hinaus — auf der Auseinandersetzung mit den „*Zerfallserscheinungen*" des Paradox, die durch bestimmte religionsphilo-

Digitized by Google

sophische in der Gegenwart wirksame Typen repräsentiert werden[1]). Das Paradox ist Theonomie als Einheit von Heteronomie und Autonomie (eine andere Einheit wie die „Heautonomie" Kroners). Seine Zerfallsmomente sind Rationalismus, Subjektivismus, Historismus und Orthodoxie. Obwohl nun das Paradox natürlich nicht Synthese dieser Richtungen als seiner Momente sein kann, will doch Brunner in jeder von ihnen ein Wahrheitsmoment erkennen, das als solches noch im „Paradox" seine Stelle hat. Vor allem aber tritt hier der Gedanke in den Vordergrund, daß in bestimmten Faktoren dieser Richtungen selbst ein Ausgangspunkt für das Glaubensparadox gelegen sei. Damit wird dieses aus seiner eisigen Isolation befreit, es tritt in Zusammenhang mit dem *kulturellen* Geistesleben und wird mit der Immanenz dadurch wieder verknüpft. Zunächst erhalten innerhalb der *Erkenntnis* Aporie und Paradox eine Verbindung miteinander. Die Erkenntnis führe zur Aporie von Form und Inhalt, der Streit zwischen Idealismus und Realismus sei unschlichtbar, insofern jener am konkret Gegebenen, dieser an der Unlösbarkeit jedes Seins vom Erkennen seine Grenze findet. Die erkenntnistheoretische Aporie, die Kontingenz des Erkennens und seine Antinomien, stellen mithin eine immanente Basis für das Paradox dar. So kann es hier heißen: „Der Widerspruch, der unserer ganzen Existenz anhaftet, drückt sich darin aus, daß uns auch das göttliche Wirkliche nur in der Gebrochenheit als das durch die Lügenwirklichkeit gebrochene Licht erreichen und von uns nur in dieser Gebrochenheit gesehen werden kann"[2]). Aehnlich sagt ja auch Barth einmal, daß die in allem Leben aufweisbaren Widersprüche durch den Widerspruch im Glauben noch übergipfelt werden müßten.

Die Wahrheit des Subjektivismus und Intuitionismus soll geradezu in der Synthese von subjektiver und objektiver Religion (Mystik und Kultur) zu finden sein. „Auch der Christ kann sagen: die Subjektivität ist die Wahrheit (Kierkegaard), aber er weiß, daß diese Subjektivität nicht mehr die seine ist"[3]). Das Wahrheitsmoment der Orthodoxie liege in ihrem objektivistischen und heteronomen Charakter, der aber durch seine Nativität von der Glaubensautonomie geschieden bleibt.

Das Wahrheitsmoment des Historismus sei in der Betonung der Urgeschichte (absolutes historisches Faktum Kierkegaards, Gogartens absolutes Geschehen, das alle empirische Geschichte begründet, indem sie ihr

---

1) Emil Brunner, Religionsphilosophie protestantischer Theologie. Hdb. d. Philos., Abt. II: Natur, Geist, Gott. München und Berlin 1927.

2) Brunner a. a. O. S. 47. 3) A. a. O. S. 56.

Digitized by Google

Geschehen von „sich abstößt") zu finden. Auch hierbei wird natürlich gegen jeden Entwicklungsoptimismus, jede nur historisch kulturelle Religion Stellung genommen. Aber im Rahmen der Geschichtsphilosophie erfährt das Problem der Religion innerhalb der Grenzen der Humanität eine neue Behandlung. Brunner hat dieser Frage, zugleich der Auseinandersetzung mit dem Kritizismus, eine besondere Abhandlung gewidmet[1]). Der Humanität als „verderbter Gottebenbildlichkeit" wieder den echten Sinn der Gottebenbildlichkeit zu geben, muß hier sein Bestreben bilden. Die Behandlungsweise dieses Problems zeigt die in seiner Erkenntnistheorie hervorgetretenen Beziehungen zwischen immanenter Aporetik und Glanbensparadox im kulturphilosophisch universalen Rahmen. Die Herausarbeitung der Erkenntnis*grenzen* und der Erkenntnisaporie erschien seinem — mit *N. Hartmann* Verwandtschaft aufweisenden Standpunkte — als die eigentliche Tat des Kritizismus. Die *Grundlegung* der Humanität fällt ihm mit ihrer *Begrenzung* zusammen. Zweifellos liegt die korrelative Einheit von Grundlegung und Begrenzung im Wesen des Kritizismus. „Seit Kant wissen wir, daß die Grenzen der Humanität zugleich ihre Begründung sind. Denn Kant war es ja, der durch den altplatonischen Gedanken der Begrenzung oder Vernunftgesetzgebung das geistige Leben, die Humanität, . . . deutete und dadurch erst jener Lebensquelle feste Form und klares Selbstbewußtsein gab"[2]). So erhält der Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der Humanität bei Brunner eine sehr markante *Akzentverschiebung*. Humanität begrenzt nicht, sondern sie wird begrenzt, vielmehr sie begrenzt, indem sie bereits begrenzt wird. Diese *Betonungs-Verschiebung* soll nicht etwa den Gedanken um seinen Sinn bringen, denn keinesfalls begrenzt etwa die *Religion* ihrerseits die Humanität. Religion als psychologisches Phänomen bleibt durchaus diesseits dieser Grenze. Die Religion als Kulturphänomen und der *objektive* Sinn der Religion sind scharf zu trennen. Religion wird zugleich mit Humanität durch ein Anderes, außerhalb ihrer Liegendes begrenzt. Wir könnten — Hegel! — nicht von Grenze reden, wenn wir nicht schon einen Standpunkt außerhalb der Grenze setzen würden. Der kritische Begriff der Grenze, der Gedanke des Grenzbegriffs weist auf ein Jenseits dieser Grenze hin. Innerhalb der Grenzen ist grenzenloses Streben das Kriterium jeder antiphiliströsen Existenz. Aber das faustische Leben ist kein Ausfluß eines souveränen Titanismus, sondern geradezu durch das Jenseits der Grenzen, durch die Schranken des Subjekts bedingt. „Damit Grenze als Grenze erkennbar werde, muß ein Standpunkt außerhalb des Begrenz-

1) Emil Brunner, Die Grenzen der Humanität. Tübingen 1922. 2) Ebda. S. 1.

Digitized by Google

ten vorhanden sein“ [1]). Das ist zunächst in neuer Formulierung der immer wieder hervorgehobene Gedanke der Transzendenz. Aber nunmehr sehen wir bei Brunner die Wendung, die ihn als kritischen Denker doch von Barth und Gogarten stellenweise scharf unterscheidet. Wir haben — so heißt es — *Anteil an dieser Grenzsetzung*, und noch ausgeprägter im Sinne einer Berücksichtigung der Subjektrolle: „Ursprünglicher als das nicht in der Wahrheit Stehen, muß uns also die Wahrheit selbst zugehören, sonst könnte sie uns nicht solche Not schaffen“ [2]). Dieser in Richtung des Platonismus der rationalistischen Immanenz weisenden Tendenz steht dann allerdings wieder scharf das Pathos der Distanz zum Jenseits der Grenze gegenüber. Haarscharf *am Rande zwischen Paradox und kritischer Dialektik stellt sich in diesem Zusammenhange der Gedanke der „kritisch-transzendentalen Selbstaufhebung des Subjekts“* ein. Mit der „Aufhebung“ weist er in Richtung des Paradox (resp. in die der Philosophie des absoluten Geistes) mit dem „kritisch-transzendental“ scheint er sich im *„Grenzdenken“ Natorps*, in der Aporetik zu halten. Jedenfalls ist Brunner wohl an keiner Stelle dem Kritizismus, auf den selbst das kritische Prinzip angewandt wird, näher als hier. Die sprachlich nicht schöne, aber charakteristische Umformung in „Krisizismus“ könnte Gegensatz und Nähe anzeigen und darüber hinaus überhaupt den Sinn einer kritischen Dialektik andeuten. Bleibt es bei einer letzten *Frage*, so steht man im Rahmen des Kritizismus, die von Brunner als Theologen erteilte *Antwort* muß allerdings das Wunder des Glaubens, das Paradox, zu Hilfe rufen. Von diesem Gegensatze abgesehen bleibt Brunners Unterbau unter das Paradox dem Kritizismus verbunden. In bezug auf seine Fragestellung muß man der von ihm proklamierten Einheit von Gottesfurcht und kritischem Denken völlig zustimmen. Kant geht mit dem Begriffe des Vernunftglaubens über die letzte kritische Frage hinaus, ebenso wie an dieser Stelle die dialektische Theologie. Deren Nachteil Kant gegenüber ist der Widerspruch, ihr Vorteil die Loslösung des Glaubens von der Ethik. Von diesem grundlegenden Unterschiede abgesehen aber ist weitgehende Einheit zu konstatieren, vor allem überall dort, wo die Kultur zu ihrem Rechte kommt. Die Tiefe der philosophischen Motive in der dialektischen Theologie wird fruchtbar durch Mitarbeit an einem neuen Typus des Kritizismus selbst, an seiner dialektischen Phase. Brunners Wort: *„Wahrhaft kritisch kann der Mensch aus bloßer Vernunft nicht sein“* [3]), kennzeichnet glücklich das von uns Gemeinte.

1) Grenzen der Humanität S. 11. 2) Ebda. S. 12.
3) Brunner, Religionsphilos. d. prot. Theol. S. 97.

Digitized by Google

b) Kritische Betrachtung der dialektischen Theologie. Ihr Verhältnis zu anderen religionsphilosophischen Typen.

a. Die Grundproblematik.

Innerhalb der Theologie mußte die revolutionäre Richtung der dialektischen Theologie heftige Gegnerschaft bei allen denen hervorrufen, die in welcher Form immer den Frieden zwischen Religion und moderner Kultur suchen. Die Art der Vorwürfe, die hierbei erhoben wurden, sind auch für die philosophische Betrachtung der dialektischen Theologie wichtig. *Apriorismus*, *Skeptizismus*, *Nihilismus* werden den dialektischen Theologen u. a. zum Vorwurf gemacht. In formal apriorischen Zielsetzungen, so heißt es, vernachlässigten, ja vernichteten sie die konkreten Glaubensinhalte. Jede Naivität der Hinnahme gehe in ihrer rein kritischen, reflektierenden, immer wieder die abstrakten Begriffe der Transzendenz und Immanenz hin und herwendenden Art verloren. Dieses Verfahren sei Skeptizismus gegenüber der positiven historischen Religion, gegenüber Kultur und Humanität. Eine Theologie, die „vom Skeptizismus äße, stürbe daran" und arbeite dem Feuerbachianismus und Atheismus vor. Die absolute „Kreuzestheologie", die keinerlei immanente Werte mehr anerkenne, verschiebe den religiösen Schwerpunkt in unerträglicher Weise vom „Ja" zum „Nein", von der Gnade zum Gericht, sie proklamiere die Krise in Permanenz. Ausdrücklich bezeichne sie Gott als den Feind des Menschen, die göttliche Vergebung und Liebe trete ganz zurück. Die absolute Entrücktheit Gottes, die Vernichtung des Menschen führe zum religiösen Nihilismus, der schließlich in der gegnerischen Haltung gegen die Religion selbst offen zum Durchbruch käme.

In solchen Angriffen steckt manch Ueberzeugendes. Jede Dialektik hat zweifellos einen aprioristischen Zug und ein skeptisches Element. Stets läßt sie sich mit dem Negativen ein. Und gewiß ist durch die „offengehaltene Wunde der Negativität" bei den dialektischen Theologen das pessimistische Nein zunächst weit schärfer akzentuiert als das optimistische Ja etwa bei Hegel. Den Logiker aber wird bei seiner Stellungnahme vor allem das Problem des *logischen* Nihil, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der logischen Struktur des Paradox interessieren müssen. Philosophische Dialektik ist nicht zu trennen von der Idee der Synthesis, ob diese nun identitätsphilosophische Synthesis von Identität und Widerspruch oder bloß heterologische Korrelation ist. Philosophische Dialektik bejaht den Widerspruch immer nur in der Rolle des Durchgangspunktes, der im Resultate noch sichtbar wird, niemals aber das widerspruchsvolle

Digitized by Google

Resultat. Die Lehre vom Paradox muß ihrem antiphilosophischen Zuge entsprechend sowohl zur Idee der Synthesis wie zur Aufhebung, resp. Eliminierung des Widerspruchs im Resultate im Gegensatze stehen. Denn hier soll und muß der unvermittelte Widerspruch aufrechterhalten und im Glauben vollzogen werden. Synthesis ist Zwei-*Einheit*, Monismus, der aus Dualismus resultiert; gerade dem steht der schroffe Dualismus der dialektischen Theologie entgegen. Das *philosophische* Recht dieser Namensgebung kann der dialektischen Theologie mithin bestritten werden. In den schroffsten Formulierungen der Transzendenz scheint die dialektische Haltung sogar ganz zugunsten der *analytischen Tautologie* aufgehoben. Wenn die eine Seite des Gegensatzes, die immanent-menschliche, ganz unwesentlich und nichtig wird, kann es nicht mehr zu einer dialektischen Einheit der Gegensätze kommen. Dann ist Verborgenheit Gottes nicht Durchgangspunkt der Erkenntnis, sondern es bleibt bei dem Nihil, bei der Nichterkenntnis. Das analytische Urteil „Gott ist Gott" ist dann nur der Exponent dieses tautologischen Nichterkennens, da der Weg vorkantischer rationaler Metaphysik mit ihrer in der Tautologie versteckten Synthesis für den dialektischen Theologen gewiß nicht gangbar ist. Bei dem Nihilismus der Immanenz durch Ueberspitzung des Transzendenz-Standpunktes kommt es aber nicht einmal mehr zum Paradox. Denn das Paradox ist doch widerspruchsvolle *Verbindung!* Mit anderen Worten: die Dialektik bleibt das unvermeintliche Schicksal des Paradoxdenkers, auch wenn er die in ihr gelegenen Synthesis-Ansprüche nicht erfüllen kann. Das Paradox bleibt eben tragisch gewendete unvollendete und unvollendbare Dialektik. Es muß zwischen synthetischer Dialektik und analytisch-tautologischem Denken stehen bleiben, resp. in der Luft schweben. Von der Transzendenz ist nicht zum Synthesis-*Minimum* des Paradox zu gelangen und beim Verharren im Paradox nicht zur dialektischen Synthesis. Die Schilderung dieser logischen Situation würden die Paradoxdenker jedenfalls anerkennen, sie aber zugleich als Ausfluß ihres Wollens bejahen. Demgegenüber aber kann die Logik auf Rechtfertigung des paradoxen Denkens nicht verzichten. *Der Verbindung von A und Non-A gegenüber aber bleibt es bei dem Verdikt der logischen Nichtigkeit.* Die Ausschaltung des schlechthinnigen Widerspruchs ist die Grenze, die das „schlicht-logische" Denken jeder Dialektik setzt. Wenn dagegen von jener Theologie geltend gemacht wird, die Absurdität, das logische Nichts, die Denkunmöglichkeit sollten ja nicht den Denk-, sondern den Glaubensinhalt bilden, so gibt sie sich der Selbsttäuschung hin. *Denkunmögliche Inhalte lassen sich in keiner geistigen Haltung vollziehen*, denn es gibt schlechterdings keine Haltung, die nicht in letzter

Digitized by Google

Instanz Denken, weil Bewußtseinshaltung und damit mögliches Wissen wäre. Da das totale Herausspringen aus dem Subjekt ein unmögliches Unternehmen ist, ist auch das totale Herausspringen aus dem Denken nur eine Täuschung. Jeder Bewußtseinsinhalt muß denkmöglich, weil *erlebensmöglich* sein, einfach, weil jedes Erlebnis Erlebnis des Bewußtseins ist. Die berechtigte Ablehnung des konkreten Erlebnisses als Erkenntnisquelle schließt nicht das Kriterium der *Erlebbarkeit* jedes Gedankens aus. Das gilt für den Glauben ebenso wie für die rationalste Mathematik, nur daß es sich um inhaltlich sehr verschiedene Denkgesetzlichkeiten bei beiden handelt. Die Behauptungen des Paradox oder der Absurdität leben auch tatsächlich von anderen Geisteshaltungen, sei es Identitätsspekulation, autoritäre Einstellung, Kritizismus oder Intuitionismus. Die Momente, die angeblich seine Zerfallserscheinungen sind, stützen es in Wahrheit bei dem dialektischen Theologen selbst. Nur durch Unterschiebung eines bestimmten anderen Sinnes werden die als Absurdität proklamierten Behauptungen überhaupt erträglich. Sie leben also im Grunde von der Abschwächung des Widerspruchs, dessen Pathos sie in aller Schroffheit vertreten. So wären z. B. die fragende Frage Gogartens, das Sehen durch Gesehenwerden, die Ichlosigkeit in der Beziehung zum göttlichen oder menschlichen Du, das deutungs-, also auch verständnislose Hören, das reine Nachsprechen des Anrufs, die absolute Beziehung und die absolut einseitige Beziehung, bei einem völlig negativen Relationspunkte wörtlich und an sich genommen, Absurditäten. Aber in die fragende Frage Gottes schiebt sich der Sinn *unserer* Fragestellung ein, durch die wir jene transzendente Frage zum mindesten uns aneignen und verständlich machen müssen; ein Objekt könnte dem Gesehenwerden nicht durch Sehen antworten, es muß schon für die reine Passivität ein Subjekt vorhanden sein. Das Du, welches anspricht, ist selbst ein menschliches oder göttliches Ich, das seinerseits angesprochen werden kann. Die Antwort auf die Anrede, das Verständnis des Gehörten, die Denkgrundlage des Gesprochenen ausschalten, heißt das Ich zum Objekt machen und damit aus der Dialektik ins Nichts herausspringen. Ueberall muß also bei den Gedankengängen der dialektischen Theologen, sollen sie nicht Nichts sein, eine *Interpolation oder Wiederherstellung des Subjekts* vorgenommen werden, vielmehr sie selbst nehmen gegen ihre Formeln diese geistige Operation stets implizit vor. Ganz das gleiche gilt hinsichtlich der Relation des Zeitlichen und Ewigen. Jene Gleichzeitigkeit von Offenbarung und Glaube und damit von Ewigem und Zeitlichem erfordert doch eben in eminentem Maße Mitwirkung des Bewußtseins. Die Gleichzeitigkeit ist ja nur als *Präsenz im Bewußtsein* möglich, das allein die objektive Zeit

Digitized by Google

für sich aufheben kann. Nur hier kann jene Erfassung schlechthin zeitunabhängiger oder zeitvergangener Inhalte in der *Bewußtseinszeit* stattfinden. An die Stelle dieser subjektiven Präsenz allerdings will der dialektische Theologe das „Perfectum präsens" des absoluten historischen Faktums setzen. Das aber hieße die objektive Zeit selbst aufheben (ihr Vergangenes als endlich und gegenwärtig ausgeben) und einem Objekte das aufbürden, was allein das Subjekt leisten kann. Auch diese Behauptungen bestehen also durch die Anleihen, die bei der Subjektivität vorgenommen werden. Die Zweiseitigkeit der Beziehungen von Ich und Nicht-Ich, Ich und Du, Ich und Ueber-Ich leuguen, hieße Paradox und Dialektik in die tautologische Nichtigkeit verwandeln. Absolutheit und Unüberwindlichkeit machen das Paradox der Absurdität dem Unsinn gleich. Der kritisch relativierte Sinn des Paradox reduziert es auf ein Moment in der Dialektik. Als solches fällt es dann eben nicht mit dem Unsinn, sondern mit dem Doppelsinn der Phänomene in Natur und Geist zusammen, mit jenem Widerspruch, der um seiner weiteren Bearbeitungsmöglichkeit und Relativität willen gerade noch vollziehbar erscheint.

β. Das Paradox in Beziehung zu den religionsphilosophischen Grundtypen.

Die Abgrenzung des Paradox gegen die allgemein philosophischen Typen: spekulativ-dialektische Identitätsphilosophie panlogistischer oder intuitionistischer Art, Lebensphilosophie und Kritizismus und naivrealistisches oder autoritäres Denken hat unsere bisherige Darstellung implizit vorgenommen. Auch der Gegensatz zu den entsprechenden Typen der Religion und Religionsphilosophie war bereits berührt worden. Die „Offenbarungsreligion" der Reformatoren stand im Gegensatz zur „offenbaren Religion" Hegels, die „Religion weither" zur Humanitätsreligion, das Glaubensdenken wollte sich unterscheiden vom Gefühls-Subjektivismus wie vom orthodoxen Objektivismus.

Sehr lehrreich wird diese Einordnung des Paradox durch eine Auseinandersetzung mit dem Typus der *katholischen Religionsphilosophie*. Die eindringliche Analyse dieses Typus, die *Erich Pzywara* unmittelbar neben dem Beitrag Brunners im „Handbuch der Philosophie" vorgenommen hat[1]), kann wohl hier als kompetente und geistig hochstehende Interpretation angesprochen werden. Ohne daß sich der Autor dort ausdrücklich mit der dialektischen Theologie auseinandersetzt (außer vereinzelten Hinweisen auf die Reformatoren), schwebt sie ihm als Antithesis der

1) Erich Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie. Hdb. d. Philos. Abt. II. München und Berlin 1927.

Digitized by Google

eigenen Stellungnahme vor. Denn bei ihm wird allerdings der Versuch des synthetisch-vermittelnden Zusammendenkens jener vier Momente unternommen, die Brunner als Zerfallsphänomene paradoxer christlicher Gläubigkeit bezeichnet. Mit dieser Vermittelung, dem Versuch, die anderen Typen unter ausdrücklicher Klassifizierung nach den Faktoren der Immanenz, Transzendenz und Transzendentalität als Momente in einer Synthese auszugleichen, stellt sich hier der Typus des *autoritären Kompromisses* dem Paradox entgegen. Die „*Spannungseinheit*" tritt dem Widerspruch gegenüber, und zwar dem unausgeglichenen im Paradox wie dem aufgehobenen in der Widerspruchsidentität der Identitätsphilosophie. Mit dieser Rolle der korrelativen Spannungseinheit und der universalen Vermittelung sind auch Beziehungen zum Kantianismus gesetzt: das „Und" des heterologischen Prinzips, das Sowohl-als-auch Rickerts erscheint hier sozusagen in geistlichem Gewande. Wie aber ist diese Universalität, diese Versöhnung von Transzendenz und Immanenz erreicht? Gewiß spielen bei diesem Ausgleich rein autoritäre Setzung und aristotelisch-scholastisches Denken (naiv realistische Bestandteile, Aufrechterhaltung der Gottesbeweise) eine nicht unwesentliche Rolle. Indessen ist der Nerv des Gedankenganges durch den Grundbegriff der „*analogia entis*" scharf charakterisiert. Er bedeutet die Mittelpunktstellung der beruhigten, nicht krisenhaften Ebenbildlichkeit des Geschöpfes gegenüber dem göttlichen Sein. Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz und die Problematik der Beziehung zwischen Mensch und Gott soll durch das *Analogiedenken* gelöst werden.

Dadurch wird auf der einen Seite gewiß die Transzendenz aufrechterhalten, das Geschöpf wird vom Schöpfer getrennt, der im Einklang mit der dialektischen Theologie in keiner Weise die immanente Substanz des Kreatürlichen ausmachen soll. Auf der anderen Seite wird eben durch jene Analogiebeziehung die von der Immanenz geforderte Beziehung in undialektischer Form gewährleistet. Gott ist die Einheit von So-Sein (Wesen, Essenz) und Dasein (Existenz), der Mensch das unvollendbare Werden vom Dasein zum So-Sein. Sein So-Sein ist nicht selbst Göttlichkeit (Theophanismus, Supranaturalismus gegen Pantheismus!), aber nach Analogie des göttlichen So-Seins zu begreifen. Man wird die Gestalt des Analogiedenkens wohl am besten mit dem absoluten Geist in Form der Vorstellung (Hegels Charakterisierung der Religion) gleichsetzen können. Vorstellung ist nicht reines Denken, das hier eben dialektisch werden müßte, sie bleibt in Spannung zum Denken. Die Analogie behält einen Beisatz von Bildhaftigkeit, von ruhender, nicht „dynamischer", sondern *statischer Anschauung*. Sie enthält Unmittelbarkeit, ohne mit der des

Digitized by Google

Erlebnisses, der begriffslosen Anschauung gleichsetzbar zu sein. Nicht zufälligerweise gesellt sich zu diesem katholischen Denktypus die *Phänomenologie* mit ihrer Sublimierung der Anschauung, ihrem Begriff des *reinen* Erlebnisses und ihrer gedanklich reflektierten Intuition. Auch sie ist ja von dem Bestreben geleitet, der Dialektik auszuweichen. Auch sie ist durch jene Spannungseinheit zwischen Immanenz und Transzendenz gekennzeichnet, durch die sie sowohl mit dem Kritizismus Fühlung hält, wie Möglichkeiten einer neuen Ontologie eröffnet.

γ. Reduktion der Typen, Ueberwindung des Paradox.

Indessen ist es eben unserer Ueberzeugung nach nicht möglich, der Dialektik im religionsphilosophischen Denken zu entgehen und bei der „Vorstellung" stehenzubleiben. Diese ruht in sich kraft ihres Momentes der Unmittelbarkeit und Naivität, durch das allein sie bei beruhigter Gotteskindschaft bleiben kann, ohne Hinausgehen von der Religion zu Mystik und Theologie. Religiöse Naivität und Orthodoxie wollen sich konsequent außerhalb der Philosophie, d. h. des Denkens halten. Sie suchen sich den Ansprüchen des Denkens bewußt zu entziehen. Das Denken kann dazu aber nicht seine Zustimmung geben, und so ist auch jener Anspruch nicht erfüllbar. Jede Theologie andrerseits, die sich mit der Philosophie einläßt, kann diese Beziehung an irgendeiner Stelle willkürlich lösen, und da jede das auch tatsächlich muß, bedeutet ihr Genuß von den Früchten des Skeptizismus in der Tat stets für sie Lebensgefahr. Mit anderen Worten: es kann bei konsequentem Zuendedenken nur zwei Typen der Religionsphilosophie geben, die sich *als solche* weder durch den Hinweis auf das Erlebnis oder die Vorstellung zufriedenstellen lassen kann, *den Hegelschen Standpunkt des geistesphilosophischen Theismus oder die Feuerbachsche Haltung der radikalen Immanenz, der die Religion (ihrer philosophischen Bedeutung nach) in Anthropologie verwandelt.* Bei dieser Anthropologie werden kritische Dialektik und damit der Kantianismus im Sinne des „Grenzdenkens" allerdings ihr Wort mitzusprechen haben. Denn nur in dieser Form wird der Kantianismus dem religiösen Bewußtsein dienen können, keinesfalls durch Zurückschraubung des religiösen Anspruchs auf Ethikotheologie.

Jeder philosophische Theismus muß in konsequentem Zuendedenken bei Hegels Identitätsphilosophie enden. Die theistischen Religionsphilosophen sträuben sich gegen diesen in der Tat gefährlichen Weg, indem sie die zunächst sehr gern angenommene Bundesgenossenschaft der Philosophie an dem entscheidenden Punkte loszuwerden suchen. An einem Punkte des Weges wird die Philosophie höflich, aber bestimmt, verabschiedet.

Digitized by Google

Gemäß der Einheit von Denken, „Vorstellen" und Erleben ist das überhaupt nicht möglich, erst recht aber dann nicht, wenn man *vorher mit der Dialektik* gearbeitet hat. Gewaltstreiche, mit denen die Reflexion am Anfang und Ende des Weges nach dem Willen Kierkegaards angehalten wird, sind auf geistigem Gebiete nun einmal nicht durchführbar. *Auch Reflexion und Dialektik sind nicht „Fiaker, die man beliebig wieder halten lassen kann".*

Selbst bei Pzywara und seinem kunstvollen Ausbalancieren der Gegensätze läßt sich zeigen, wie die Spannungseinheit als *Gedanke* zur Identitäts-Widerspruchseinheit werden müßte. Wie oft bei der Phänomenologie verhüllt das Satzfragment in der Beziehungsformel zwischen Gott und Kreatur „Sosein in — über Dasein" die ihm zugrunde liegende systematische Ganzheit. In der Gefühlsbetontheit des Analogiedenkens kann man diese Widerspruchseinheit Spannungseinheit *nennen.* Wenn aber über die Vorläufigkeit des Analogiedenkens hinausgegangen wird, so ergibt sich die bekämpfte Widerspruchsidentität, in der das transzendente Ueber-Sein im Interesse der Religion als der Welt zugleich inseiend gedacht werden muß, weil es sonst in seiner eisigen metaphysischen Isolation ohne religiöse Bedeutung verharren müßte.

Dagegen hat Pzywara in seiner *Kritik* durchaus recht, indem er die Gemeinsamkeit der Position der „Reformatoren" und der Identitätsphilosophen angreift. „Beide, der (theophanistische) Transzendentalismus der Reformation und der (pantheistische) Transzendentalismus des deutschen Idealismus, stehen und fallen also mit dem Satz: „Gott als Sosein des Geschöpfes" [1]). Diese Feststellung des Gedankens der göttlichen Immanenz, auch bei den geistigen Vätern der dialektischen Theologie, scheint zunächst ungerecht gegen diese zu sein. Betont jene doch die Transzendenz gerade zur Genüge! Und hinsichtlich der Einheit mit Hegelschem Panlogismus klingt die von Brunner ausgesprochene Ablehnung sehr überzeugend: „Wie sollte die Philosophie der Immanenz, der alles Wirkliche vernünftig erscheint, identisch sein mit der Religion, deren Angelpunkt Schuld und Vergebung, Sündenfall und Erlösungstat Gottes heißen! Gerade insofern Hegel mehr als ein anderer der Philosoph der Humanität ist, als in ihm das Vertrauen in die ungebrochene Kontinuität vom endlichen zum absoluten Geist herrschendes Prinzip ist, muß die Religion ihn als ihren Interpreten ablehnen und in ihm die ganze Philosophie der Immanenz" [2]). Doch auch Hegels Logik *beginnt* ja mit dem Mythos vom Sündenfall und die Kontinuität zwischen endlichem und absolutem Geiste ist dialektische,

1) Przywara a. a. O. S. 38. 2) Brunner, Grenzen der Humanität S. 6.

Digitized by Google

also durchaus nicht ungebrochene Kontinuität. Hegels Dialektik allerdings steht im Gleichgewicht ihrer negativen und ihrer positiven Dialektik. Demgegenüber wollen die Paradoxgläubigen nur die negative Dialektik anerkennen. Sie haben diese verselbständigt, sie scheint damit ein absolutes Uebergewicht über die positive zu haben bis zu ihrer Qualitätsveränderung. Wären die Anhänger des Paradox nur Nihilisten, begnügten sie sich mit dem rationalen Skeptizismus, mit der Kritik aller Religion, mit der absoluten Trennung des Transzendenten vom Immanenten, dann bestände jener Unterschied gegen Hegel zu Recht. Aber sie haben ja schließlich auch eine positive Seite. Auch bei ihnen muß die Nichtigkeit der Immanenz aufgehoben werden. Nun soll das freilich der *Glaube* tun, das Denken, das in der Kritik der Endlichkeit aufgetreten war, soll verabschiedet werden. Dieser Glaube jedoch arbeitet mit Kategorien, die durchaus hegelisch sind. Denn genau wie dort wird der absolute Geist in Bewegung gesetzt, die zum Endlichen hingeht; hier wie dort wird er zur Ueberwindung der Immanenz beansprucht und bleibt keineswegs mehr in absoluter Ferne. Oder könnten nicht Sätze, wie der folgende geradezu wörtlich bei Hegel stehen: „Unser Denken ist ein Nachdenken, bestimmt und gerichtet durch ein Vordenken, das nicht unser Denken ist, auf das wir aber in jedem Schritt bezogen sind. Unserem Logizein (*λογίζειν*) liegt ein Logos zugrunde, der nicht von uns begründet ist, sondern umgekehrt uns begründet und richtet“ [1])! Oder wenn es bei Gogarten heißt: „Gibt es für uns Menschen überhaupt eine Möglichkeit, den Sinn dieser Tatsache zu erkennen und sie uns zu eigen zu machen, so kann das nur sein, wenn Gott selbst es ist, *der sie in uns und durch uns erkennt und sie uns zu eigen macht*“ [2]). (Sperrung vom Verfasser.)

Kurz, die dialektische Theologie verfällt in ihrem positiven Teil, in ihrem Glaubensbegriff entweder dem Subjektivismus des Erlebens in intuitionistischer oder mystischer Form oder der Abschwächung zur Vorstellung. Da sie diese Art religiöser („provinzieller“) Autonomie im Geistesreiche bekämpft, da sie die Souveräntität der Theonomie absolut beansprucht, muß sie in die Philosophie des absoluten Geistes münden. Sie muß das als Glaubens*denken* und es gibt für den Glauben nur die Alternative von Erlebnis und Denken. Auch diese aber ist scheinbar: es gibt überall im Geistigen oder Uebergeistigen nur das Denken. In ihm kann das Paradox als solches immer nur einen widerspruchsvollen Durchgangspunkt zur Positivität, zur Widerspruchslosigkeit darstellen. In dieser wäre die Lösung zu finden dafür, daß Gott „im Fleische“ un-

1) Brunner, Grenzen der Humanität S. 12. 2) Gogarten, Religiöse Entscheidung S. 70.

Digitized by Google

erkennbar, im Geiste und in der Wahrheit erkennbar sei. Die dialektische Theologie jedoch, die bei dem Paradox scheinbar stehen bleibt, will *Verabsolutierung eines Durchgangspunktes* sein.

Wer die Philosophie des absoluten Geistes aber für undurchführbar hält, für unvollendbar „im Fleische", wird sich auf den Boden der Immanenz, der Kultur und damit auch der Anthropologie zurückziehen müssen. *Auf diesem gibt es keine Religion der absoluten Offenbarung.* Das gegenüber Kompromißversuchen mit aller Schärfe gezeigt zu haben, ist ein hoch zu veranschlagendes Verdienst der dialektischen Theologie für das ganze Geistesleben der Gegenwart. Aber wenn Identitätsdialektik wie Paradox auf dem Boden der Immanenz das Feld räumen müssen, so bleibt er für *kritische Dialektik* frei. Gerade bei dem Problem der Religion wird diese durch „Grenzdenken" die anthropologische Haltung vor aufklärerischer Verflachung zu sichern haben. Für die Theologie allerdings bleibt solche Lösung nicht ohne bitteren Beigeschmack. Ihren Richtungen gegenüber sieht sich die philosophische Kritik oft in die Lage versetzt, das Wort Leibnizens vom Rechte aller Philosophien im Positiven, ihrem Unrecht im Negativen umzukehren. Die Theologien haben gewöhnlich recht in ihrer gegenseitigen Kritik und unrecht mit dem, was sie positiv behaupten.

2. TILLICHS RELIGIÖSER SOZIALISMUS.

Man kann darüber im Zweifel sein, ob die „Kairos"-Philosophie *Paul Tillichs* im Anschluß an die dialektische Theologie zu behandeln oder ob er zu der Gruppe von Denkern zu zählen ist, deren Rolle für die Dialektik unter der Zusammenfassung des existentiellen Denkens später von uns behandelt werden soll. Der Kairos-Gedanke meint die Deutung der Geschichte vom Ewigen her, Kairos ist der Augenblick, der die Einbruchsstelle der Ewigkeit in die Zeit darstellt. Im Kairos, als dem Zeitmoment der Entscheidung, der Verantwortlichkeit und des Gerichtes, wird die „in sich ruhende Endlichkeit" erschüttert, in ihm wird sie als Gegenwart oder Zeitenfülle aus dem gleichgültig monotonen Zeitenlauf herausgehoben. Im Kairos wird die Zweideutigkeit jeder endlichen Gestalt in ihrer Beziehung und durch ihre Beziehung zum Unbedingten sichtbar. Das sind Gedankengänge, deren Verwandtschaft mit der dialektischen Theologie ohne weiteres in die Augen springt. Spielt doch auch dort der entscheidende Augenblick der Offenbarung eine zentrale Rolle. Dennoch wird auch bei oberflächlicher Betrachtung der Gegensatz Tillichs gegen die dialektische Theologie deutlich, und er hat ihm überdies mit voller Klarheit Ausdruck verliehen. Bei Tillich herrscht ein positiverer Akzent des Geschichtlichen,

Digitized by Google

zur Endlichkeit und zur Zeit als in jener Haltung. Er ist — kurz gesagt — immanenter gerichtet, im Verhältnis von Ewigkeit und Zeit fällt der Akzent bei ihm auf die Zeit im Sinne konkreter Gegenwartseinstellung. Der Gedanke der Deutung der Geschichte, gegenüber der im Transzendenten verharrenden Deutungsaskese der dialektischen Theologen, zeigt dies schon ohne weiteres. Das Leben soll in seinem tragenden und erschütternden Grunde verstanden werden, es wird von ihm aus in seiner Zweideutigkeit, aber nicht in seiner absoluten Nichtigkeit erfaßt. Das bedingt eine bedeutend positivere Einstellung Tillichs zu der ganzen Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens der Gegenwart, vor allem aber auch zur Philosophie. Er ist mehr Metaphysiker als Theologe, er will vom absoluten Sein aus die geschichtliche Gegenwart verstehen (und richten), sie ist für ihn nicht von der göttlichen Transzendenz schlechthin entfernt. Der Schelling der zweiten Periode und seine „geschichtliche Philosophie", nicht Kierkegaard bildet Tillichs Ausgangspunkt. Andererseits ist seine Beziehung zum kritischen Protestantismus doch so stark, daß sich seine unmittelbare Behandlung im Anschluß an die dialektische Theologie dadurch rechtfertigt. „In der Natur stehen, die unausweichliche Wirklichkeit auf sich nehmen, ihr nicht entfliehen, weder in die Welt der idealen Formen, noch in die verwandte der Uebernatur, sondern in der Wirklichkeit selbst sich entscheiden, das ist protestantische Grundhaltung" [1]), — dieser Satz drückt die Quintessenz seiner Philosophie aus.

Seinen Gegensatz zur dialektischen Theologie hat Tillich selbst durch den Gegensatz des „konkreten Nein" zur Gegenwart gegenüber dem „abstrakten Nein" jener Denker charakterisiert. Er spricht von ihrer verhängnisvollen Verneinung der Zeit, die ja dort tatsächlich nicht um ihrer individuellen Besonderheit, sondern als endliche Zeit überhaupt verneint wird. Dadurch fehle bei der dialektischen Theologie ein konkretes Symbol für die Dämonen unserer Geschichtsepoche. Indirekt befördere das abstrakte Nein, das nicht auf die konkreten geschichtlichen Inhalte der Epoche bezogen werde, die in sich ruhende Endlichkeit dieser Zeit. Der Geist der in sich ruhenden Endlichkeit aber fällt für Tillich mit dem der heutigen Bürgerlichkeit zusammen. Nicht nur Trotz gegen die Transzendenz kennzeichnet diese Epoche vor allem, sondern Entleerung von ihr, Schwäche und Substanzlosigkeit. Die dialektische theologische Kritik sei Kritik aller Religion, aber „nur wo Religion *ist* [2]), ist das göttliche Nein über die Religion vernehmbar" [3]).

---

1) Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswendung. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt 1926. Tillich, Kairos und Logos S. 34. 2) Sperrung vom Verfasser. 3) Tillich, Kairos S. 14.

Digitized by Google

Wenn Tillich das konkrete Gericht über die Epoche dem abstrakten Nein entgegenstellt, so arbeitet er in der Richtung des Gegensatzes von *Aporie und Paradox*, den wir betont hatten. Die etwa von Brunner so energisch abgewiesene Irrationalität erhält gegenüber dem apriorisch gewonnenen abstrakten Paradox ihr Recht. „Das abstrakte Urteil, daß es in der Welt des Zwiespalts keine Entscheidung für Gott geben könne, wird also konkret in dem Urteil, daß jede Entscheidung zweideutig ist[1])." Die Konkretisierung des Urteils ist Hinwendung zur Immanenz, für die der Transzendenzgedanke hier fruchtbar wird. Das Ewige erhält — ohne rationalistische Verendlichung — wieder seine Funktion für das Menschliche, Existentielle, Geschichtliche. Es wird mobilisiert für den Kampf gegen den Ungeist und den Widergeist der Epoche. Unter dem Gesichtspunkte des prophetischen Geistes wird eine Kritik der Zeit gegeben. Als Ungeist werden in ihr die Idee des Rückschritts (Romantik), des Fortschritts (Rationalismus, Liberalismus) und des Utopismus (Vulgärmarxismus) bekämpft. Der Hauptgegner in dieser Phalanx ist das bürgerliche Fortschrittspathos. Der Kampf gegen dieses vor allem stempelt Tillich zum *religiösen Sozialisten*. In jener bürgerlichen Haltung sieht er die „schlechte Unendlichkeit", sie ist die Form, in der die in sich ruhende Endlichkeit ihre Transzendenzbeziehung ausdrückt. Bei ihrer angeblichen unendlichen Annäherung an das Transzendente könne es niemals zu seiner Realisierung, zum Eintritt des Transzendenten in die Zeit kommen. Das Endliche würde hier nie endgültig vom Ewigen her beunruhigt und erschüttert. Hier herrsche die Zeit nicht als Kairos, sondern als Erfahrung, als Form des Objektiven, sie bleibt, mit *Berdjajew* zu reden, in sich gegen das Ewige „abgeriegelt"[2]). Auf dem Wege des unendlichen Fortschrittes geht es immer nur nach vorn, nie nach oben, aus der endlichen Kontinuität erfolgt nie der Sprung zu einem konkret erfaßten Absoluten. Es kommt nicht zu einem „Jenseits der Geschichte", das der Geschichte erst seinen positiven Sinn durch ein sie erschütterndes Nein hindurch geben könnte.

Die spannungslose schlechte Unendlichkeit repräsentiert für Tillich den eigentlichen *Un*geist der Epoche. Sie ist philiströs, aber nicht dämonisch[3]). Die Dämonen der Zeit, die zu benennen wichtigste Aufgabe des religiösen Sozialismus ist, sind nicht Ungeist, sondern Widergeist. Dämonie bedeutet für Tillich Gegengeist im ausgezeichneten Sinne. Sie

1) Kairos und Logos S. 37.

2) Vgl. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte. Darmstadt 1925.

3) Vgl. hierzu Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen 1926.

Digitized by Google

ist nicht geistindifferent wie das Philisterium, sie enthält in ihrer Widergeistigkeit ein positives geistiges Prinzip, ist auch nicht schlechthin „satanisch", sondern „luziferisch". In ihr arbeitet die Einheit von formschöpferischer und formsprengender Kraft. Sie kann als „positive Formwidrigkeit" definiert werden, sie ist dialektisch im eminenten Sinne. Der schöpferische Gegengeist der Dämonie ist also weder ein *οὐκ ὄν* im Sinne der Kreuzestheologie noch ein *μὴ ὄν* im Sinne der Identitätsphilosophie, dem bloß im logischen Sinne schöpferische Bedeutung zukäme, sondern eine reale schöpferische und zugleich widergeistige Macht. In ihr arbeitet jener Titanismus, den die dialektischen Theologen gern ganz ausschalten wollen. Dämonen der Gegenwart sind für Tillich: Intellektualismus und Aesthetizismus, weil sie die schöpferischen Elemente des Intellektuellen und Aesthetischen in gestaltwidriger Form in sich enthalten. Im Vordergrunde steht für den religiösen Sozialisten jedoch die soziale Dämonie der Epoche: der Kapitalismus. Auch er ist vom Satanismus durch seine schöpferischen Kräfte unterschieden. Der Gegensatz seiner technischen Funktion, in der allein heute die Probleme der Weltwirtschaft und Massenernährung lösbar scheinen und seiner soziologischen Funktion, die zu Existenzunsicherheit, zu Imperialismus und Krieg führt, kennzeichnet seine Dialektik und Dämonie. In *Marx* und *Nietzsche* und von einem anderen Pole her im „priesterlichen Geist" (Phänomenologie, neue Mystik, ontologisches Denken) sieht Tillich die Gegenbewegungen zur in sich ruhenden Endlichkeit des spätbürgerlichen Zeitalters. Motive dieser Strömungen sucht sein *„gläubiger Realismus"* zusammenzufassen. Dieser Realismus steht gegen jede Romantik und Utopie. Aber es ist nicht der Realismus der in sich ruhenden Endlichkeit, sondern es ist ein Realismus, der offen ist für das Ewige.

Dieser gläubige Realismus wird jedoch erst voll verständlich auf der Grundlage metaphysischer und erkenntnismetaphysischer Gedankengänge. Die Zweideutigkeit des Immanenten und Endlichen ist bei Tillich Ausfluß einer Polarität im transzendenten Sein selbst. Hierbei schließt er sich an die metaphysische Linie an, die in der Neuzeit von Jakob Böhme zum Schelling der zweiten Periode läuft und die andere Linie Platos—Descartes—Kant—Hegel kreuzt. In der Böhme-Schellingschen Metaphysik wird „der Abgrund", „das dunkle Prinzip", „die Kontingenz" selbst in das Wesen, in das göttliche Sein hineinverlegt. Hier feiert der Irrationalismus, der im Gedanken der Selbstentfremdung des Absoluten bei Hegel immer noch rational gezügelt ist, seinen radikalen Triumph. Das Absolute wird selbst jeder Statik entkleidet und historisch-dynamisch aufgefaßt. Es enthält seine Unerschöpflichkeit in sich. Alles Sein ist

Digitized by Google

zugleich sinnhaft und „abgrundverfallen". So ist die Zweideutigkeit des immanent-empirischen Seins Ausfluß dieser Polarität im Absoluten selbst. Das immanent Dämonische findet so seine metaphysische Erklärung durch das transzendent Dämonische, durch den dämonischen Faktor im Göttlichen. Der schöpferische Ursprung kann jederzeit in den Gestalten der endlichen Kultur gestaltwidrig hervorbrechen, weil diese Gestalten nicht nur auf dem transzendenten Sinn, sondern ebenso auf der transzendenten Sinnwidrigkeit beruhen. Es käme nicht zur Dämonie im Bereiche der menschlichen Kultur und des menschlichen Subjektes, wenn nicht auch der „Abgrund" eine schöpferische Kraft besäße. Damit erweitert sich der Begriff des Kairos vom Immanenten und Subjektiven in das Transzendente und Objektive. Er charakterisiert nunmehr nicht bloß die Einbruchstelle des Ewigen in der Zeit, sondern die Ewigkeit selbst. Für die „geschichtliche Philosophie" (Schelling) gilt die *Allzeitlichkeit*, der keine empirische und keine überempirische Realität, keine Erscheinung und kein Wesen sich entziehen kann. Die Zeit gewinnt ihre Alleinherrschaft. Der Panarchie des Logos bei Lask kann man also hier die Panarchie des Kairos gegenüberstellen, der seinen Bereich auch auf den Logos ausgedehnt hat. So also ist „unser" Kairos jetzt Emanation eines absoluten Kairos, unsere Dialektik Abglanz einer Dialektik im Absoluten geworden. „Es gibt keine Erfassung des Wesens der Dinge außer in der Entscheidung, weil das Wesen der Dinge selbst im Schicksal steht" [1]). „Dialektik ist Betrachtung des Wesens, insofern es im Schicksal steht, nicht des Wesens, insofern es schicksallos bleibt" [2]). Eine Ideenlehre im Sinne des späteren Schelling, die auch mit Berdjajew starke Verwandtschaft aufweist (dieser versenkt die Zeit ebenfalls in die Ewigkeit, betrachtet die Geschichte als „Noumenon", läßt sie mit einem „Prolog im Himmel" beginnen), stellt sich gegen die platonische Ideenlehre. „Während die platonische Idee die ewige Ruhe bietet, ist die Böhmesche Idee eine Einheit von Ruhe und Unruhe, ein bewegliches in sich fragwürdiges, von unendlichen Spannungen schwangeres Wesen" [3]). „Die platonische *κοινωνία τῶν γενῶν* und der Begriff der *μέθεξις* werden damit auch im objektiv dialektischen Sinne abgewandelt. Die Beziehung der Wesenheiten untereinander gehört zu jedem Wesen als solchem, nicht unsere Anordnung verbindet sie zum System, sondern sie bilden ein solches kraft immanenter Dynamik. „Dem Teilhaben der Dinge an der Idee entspricht ebenso ernsthaft ein Teilhaben der Idee an dem Dinge. Der Logos wird Fleisch: er geht ein in die Zeit und offenbart seine innere Unendlichkeit" [4]). So

1) Tillich, Kairos und Logos S. 61. 2) Ebda. S. 65. 3) Ebda. S. 60. 4) Ebda. S. 64.

Digitized by Google

gewinnt also existentielles Denken seine objektiv metaphysische Fundierung. Menschliches existentielles Denken verliert den subjektiv zufälligen Charakter, da Existenz nicht Abfall vom Absoluten, sondern Heraustreten der inneren Unendlichkeit der Idee ist. Die Idee entläßt ihre metaphysische Geschichtlichkeit und Unendlichkeit in die empirisch zeitliche, in der endlichen Existenz tritt nur der metaphysisch existentielle Faktor des Absoluten, in der endlichen Zeit tritt die metaphysische Zeitbestimmtheit scharf hervor. Ein dynamischer, ganz prozeßhafter Seinsbegriff, wie ihn Tillich bei Hegel und bei Marx (bei *Lukács'* Weiterbildung des Marxismus wird im folgenden davon die Rede sein) mit Recht angelegt sieht, beherrscht hier die Situation. An diese Metaphysik sucht Tillich dann auch eine Metaphysik der Erkenntnis anzuschließen, die freilich nicht ganz die gleiche Ausgereiftheit besitzt. Zum Form-Denken und Inhalt-Denken in der Erkenntnis soll als drittes Element das Gehalts-Denken treten. Der erkannte Gehalt greift über Form und Inhalt der Erkenntnis hinweg. Seiner bemächtigt sich die „Wesensdeutung" oder das „geistige Verstehen der Wirklichkeit". In allen Gestaltwissenschaften: Biologie, Psychologie, Soziologie soll dieser Faktor des Erkennens sich betätigen. Es ist aber Tillich nicht gelungen, diesen offenbar *phänomenologischen* Faktor im Erkennen mit dem Entscheidungsgedanken der Kairosphilosophie einheitlich zu verschmelzen. Er behauptet zwar dieses Element der Entscheidung in allem, auch dem rein wissenschaftlichen Erkennen. Indessen wird es nicht deutlich, wie seine Metaphysik des Geschehens sich im Erkennen selbst und dessen immanenten Gesetzlichkeiten auswirkt, wie sie also in eine eigentliche Metaphysik des Erkennens übergeht. Bei den hier zugehörigen Betrachtungen wird vielmehr immer wieder der Sprung vom Erkennen zum Sein vorgenommen, dessen Kategorien treten dort auf, wo Erkenntniskategorien zu erwarten wären.

Tillichs Metaphysik unterscheidet sich durch ihren Schellingianismus vom Hegelschen Panlogismus wesentlich. Aber sie fällt als Metaphysik unter die gleiche Kritik, die wir als Kritizisten an jeder Metaphysik glauben üben zu müssen und auch an dem Kronerschen Neuhegelianismus geübt haben. Auch diese Metaphysik versetzt sich auf den Standpunkt des absoluten Subjekts und verleiht ihm die Züge des menschlichen Selbstbewußtseins. *Auch sie muß anthropologisch werden, gerade weil sie die philosophische Anthropologie verläßt.* Indem der Kairos, der die menschliche Situation unübertrefflich charakterisiert, absoluter Kairos wird, hat man sich „seinesgleichen über Wolken gedichtet". Es bleibt aber unsere Ueberzeugung, daß Kritizismus in seiner Tiefe nicht flacher, sondern bedeutender ist als jede Form der Begriffsdichtung. Kritizismus

Digitized by Google

aber in seiner Tiefe ist kritische Dialektik. Hier sind starke Motive bei Tillich vorhanden — aber nicht wegen, sondern trotz seiner Böhme-Schellingschen Metaphysik. Sie sind überall dort zu finden, wo der Kairosgedanke immanent bleibt. Sie liegen nicht dort, wo transzendente Aussagen nach Analogie der endlichen Situation gemacht werden. Bei Tillich sind also das kritisch-protestantische Motiv und das mystisch-absolutistische im Widerstreit. Die stärkste Kraft entwickeln seine Gedanken dort, wo sie ihrer ausgesprochenen Tendenz nach Kritik der Gegenwart vom Ewigen her sind, wo dies Ewige nur den formalen, darum aber nicht abstrakten Maßstab dieser Kritik bildet.

Dieses Motiv scheint im übrigen bei Tillich das letzte Wort zu behalten. Denn gerade am Ende seiner Gedankengänge über Kairos und Logos entwickelt er mit aller Schärfe den Grundsatz von der Nichtabsolutheit des eigenen Standpunktes, der vielmehr wie jeder Standpunkt unter das Gericht des Absoluten fallen soll. Das ist eine entschiedene Absage an die Absolutheit der Kairosmetaphysik. Sie wird damit zu einem Nebenwerk des Gedankenganges, das freilich Metaphysik als solche nie sein darf. Als Nebenwerk bleibt Metaphysik ein geistreiches und sublimes Gedankenspiel, gerade als solches muß sie sich in Kritik *zurückverwandeln.* Das aber geschieht tatsächlich in Tillichs Idee vom Entscheidungscharakter des Erkennens. Dieser Satz soll gerade den absoluten *Standpunkt* endgültig zurückweisen. Denn dieser selbst absolut gültige Satz erhält jetzt nur noch die formale Aufgabe, „Ausdruck der Relation des Erkennens auf das Unbedingte" zu sein. Diese Behauptung wird dem übrigen Erkenntniszusammenhange entrückt, d. h. sie erhält allem übrigen Erkennen gegenüber einen absoluten und unzweideutigen Charakter. Sie wird geradezu zu einem „Urteil des Ursprungs" bei Tillich. Aber diese Rolle kommt ihr nicht zu, indem Inhalte über das Absolute ausgesagt werden, sondern indem *der Satz vom Entscheidungscharakter des Erkennens zum Wächter des Absoluten wird und dieses schützt.* Er schützt es vor dem Uebergreifen der Immanenz, vor dem absoluten Standpunkt, also lediglich vor spekulativer, die Anthropologie sublimierender Metaphysik. Gegenüber dem Böhme-Schelling-Berdjajewschem Motiv vom absoluten Kairos stellt sich so der kritische Kairos im Sinne eines *„gläubigen Relativismus"* wieder her. In der Sphäre des wissenschaftlichen Erkennens herrscht die Relation von Form und Inhalt, die Beziehung von Erkenntnismethode und Fortschritt, in der Wesenserkenntnis der Philosophie die Einsicht in die Zweideutigkeit aller Gestalten, die Beziehung von „Schöpfung" und „Gericht". Diese Betrachtungsweise aber ist fundiert in dem „Wächterstandpunkte", der jeden absoluten Standpunkt abwehrt. Ihm kommt in

Digitized by Google

der Beziehung zwischen Endlichem und Absolutem das letzte Wort zu. Es ist ein kritisches Wort. Tillichs Einordnung der kulturphilosophischen Erkenntnis erfolgt durchaus im Sinne der kritischen Dialektik mit ihrem Ausblick auf das Unbedingte und seiner Nichterfassung. Sätze wie der folgende stehen unter den methodischen Gesetzen, wie sie etwa *J. Cohns* kritische Dialektik als philosophische Formenlehre herausgearbeitet hat. „Eine kommende Dialektik muß die Beziehung der Wesenheiten, die Struktur des Wesentlichen so zu erfassen suchen, daß die Zweideutigkeit jeder Lösung in der Lösung selbst sichtbar wird“ [1]). Indem der formal grundlegende Satz vom Entscheidungscharakter des Erkennens und mit ihm der kritischformale Gedanke des Absoluten als Grundlage aller zweideutigen Relativitäten selbst *eindeutig* bleibt, ist die Dialektik auch wieder Angelegenheit des Subjekts und nicht des Absoluten geworden. Auch damit wird sie kritisch gereinigt. Zur Erfassung der Aporie, der Zweideutigkeit, der Relativität und der Dämonie bedürfen wir wohl des Grenzbegriffs des Absoluten und seiner Setzung im Grenzdenken. Aber wir bedürfen dazu nicht der Verlegung der dialektischen Relativität in das absolute Selbst, der Historisierung und Dämonisierung Gottes.

Bei Tillich heißt es zwar einmal: „Der Individualismus im Religiösen und der Kritizismus im Philosophischen sind ausgesprochen reaktionäre Bewegungen von der Geisteslage der Gegenwart her gesehen“ [2]). Dies Verdikt mag für bestimmte Kritizisten zu Recht bestehen, es trifft aber nicht diejenigen, die in die dialektische Phase des Neukritizismus eingetreten sind. Vielmehr denkt Tillich mit diesen im Einklang, wenn es an einer anderen entscheidenden Stelle bei ihm heißt: „Wahre Erkenntnis ist nicht absolute Erkenntnis. Dieser Hybris macht der Wächter ein Ende; sondern wahre Erkenntnis ist Erkenntnis also aus dem Kairos, aus dem, was Schicksal der Zeit ist, aus dem, worin die Zeit getragen ist, vom Unbedingten“ [3]).

3. DIE DIALEKTISCHE SOZIOLOGIE DES MARXISMUS.

a) Dialektischer Materialismus?

Die Macht des dialektischen Motivs zeigt sich im gegenwärtigen Geistesleben auch darin, daß es zugleich in der spekulativen Religionsphilosophie wie in der unmittelbar praktischen Soziologie im Vordergrunde steht. Dialektik schlägt sogar eine Brücke zwischen der christlichen Offenbarungstheologie und der Soziologie des Marxismus, die sonst wenig

1) Kairos und Logos S. 68. 2) Tillich, Kairos S. 7. 3) Kairos und Logos S. 74.

Digitized by Google

miteinander gemein haben dürften. Wir können an die Betrachtung der dialektischen Theologie die der *dialektischen Soziologie* des Marxismus anschließen, die vom anderen Pole des globus intellectualis aus das dialektische Problem in gleicher Tiefe und mit geschichtlich unvergleichbar gewaltiger Wirkung stellt. Tillichs religiöser Sozialismus zeigt dabei die Möglichkeit des Ueberganges zwischen diesen geistigen Strömungen. Marxistische Dialektik steht als Anthropologie jeder Theologie gegenüber. Dort ergab sich die Dialektik aus dem Bestreben, von radikaler Transzendenz aus die Immanenz zu überwinden, im Marxismus entspringt sie aus dem entgegengesetzten Wollen der Aufhebung alles Transzendenten im Menschlich-Immanenten.

Der ganze Komplex der Beziehungen zwischen Marx-Feuerbach-Hegel kann hier nicht aufgerollt werden. Wir finden bei Marx die Beibehaltung Hegelscher Methodik, ihre originelle und vertiefende Umformung und zugleich ihre Verpflanzung auf einen Boden, auf dem sie dem Verkümmern oder Absterben überantwortet wird [1]). Auch im Bewußtsein Marxens steht das bloße „Kokettieren" mit der Hegelschen Ausdrucksweise und die zentrale Wichtigkeit der Dialektik für den gesamten historischen Materialismus etwas unvermittelt nebeneinander. In den Verschlingungen der Entwicklung Marxens ist es zwischen der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" und dem ökonomischen System eben nicht zum Aufbau der selbständigen Methodologie gekommen, die als umfassende Dialektik von ihm geplant war. So ist man für die ursprünglich marxistische Dialektik auf die zusammenfassende Interpretation durch Engels angewiesen, die teils bewußt die Gedanken popularisiert, teils sie ungewollt abflacht. Auf der Basis dieser Darstellung aber hat sich eine *Vulgärdialektik* entwickelt, die vom offiziellen Kommunismus *(Lenin, Bucharin, Deborin)* kanonisiert wurde. Sie tritt als dialektischer Materialismus in engster Fühlung mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus und der erkenntnis„kritischen" Abbildstheorie auf. Die Abkehr von Hegel wird von Engels bereits in die Formel gebracht, daß an Stelle der Idee als Demiurg des Wirklichen unsere Vorstellungen als Abbilder der Realität gesetzt würden. Diese erkenntnistheoretische Grundhaltung soll angeblich mit der Naturwissenschaft im Einklang stehen. Und auch die Dialektik wird zur erkenntnistheoretischen Umschreibung des modern naturwissenschaftlichen Grundgedankens der *Entwicklung*. Die Durchdringung der Gegensätze, die Auflösung jeder starren gedanklichen Setzung, der Umschlag der Quantität in die Qualität werden an Beispielen, meist aus

1) Vgl. hierzu meine Schrift „Hegelianismus und Marxismus", Berlin 1922.

Digitized by Google

der organischen Naturwissenschaft, dargestellt. In Verbindung dieser beiden Motive wird der dialektische Prozeß im Erkennen als Widerspiegelung der realen Prozesse und Entwicklungen in der Natur betrachtet. Historische Dialektik ist Spezialfall dieses allgemeinen Prinzips, historischer Materialismus Unterart des allgemeinen dialektischen Materialismus.

Mit besonderer Energie ist die Verbindung von Dialektik und abbildstheoretischem Materialismus von *Lenin* im Kampfe gegen jede idealistische und empiriokritizistische Strömung im Marxismus festgehalten worden[1]). Jeder Versuch, den historischen Materialismus als eine rein soziologische Methode mit einer nicht-materialistischen Philosophie zu verbinden oder in ihr zu begründen, wird hier als dualistische Abirrung, als philosophischer „Menschewismus" verdammt. Der naturwissenschaftliche Materialismus aber fällt für Lenin mit dem naiven Realismus zusammen. Er ist bewußte theoretische Formulierung der instinktiven Ueberzeugung, die jeder Erfahrungswissenschaft zugrunde liegt. Diese Ueberzeugung beruft sich auf die vom Bewußtsein unabhängige Existenz der Außenwelt und ihr Abbild durch unsere Empfindungen. Die Welt ist ein Ding an sich, das in der Wissenschaft erkannt, d. h. immer genauer im unerschöpflichen Prozesse der Erkenntnis *abgebildet* wird.

Die Gegner dieses Standpunktes haben den historischen vom naturwissenschaftlichen Materialismus und vom naiven Realismus abrücken wollen. Sie haben das „kopernikanische" Element des marxistischen Denkens richtig erkannt, sie haben den relativistischen Bestandteil der Dialektik als Gegensatz zum Absolutismus der Abbildstheorie empfunden. Denn arbeitet nicht die Abbildstheorie — soweit sie überhaupt ausdenkbar ist — mit einem ruhenden Erkenntnisobjekte und einer ihm zugeordneten statischen und ruhenden Erkenntnis? Kann ein Prozeß abgebildet werden, ist er nicht vielmehr in immer neuen Ansätzen zu bestimmen? Kann solch immer erneutes Bestimmen im fließenden Erkenntnisprozesse noch als Abbilden bezeichnet werden? Ein ruhendes Objekt der Erkenntnis ist einem dynamischen Erkenntnisbegriffe ebensowenig zuzuordnen wie eine vollendete statische Erkenntnis einem prozeßhaften Objekte. Kurz: die Dynamik des dialektischen Erkenntnisbegriffs und die Statik des materialistischen Abbilddogmas reiben sich auf Schritt und Tritt aneinander und können auf keinen Fall miteinander verkoppelt werden. Lenins erkenntnistheoretischer Dogmatismus wendet die Dialektik

1) W. J. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus. Sämtl. Werke. Bd. XIII. Wien, Berlin (ohne Angabe des Jahres).

Digitized by Google

nirgends auf sich selbst an und kennzeichnet sich so tatsächlich als Verabsolutierung bürgerlicher Philosophie des 18. Jahrhunderts an einer bestimmten Stelle seines Denkens. Daß seine Auseinandersetzung mit dem als Agnostizismus betrachteten Kritizismus ein totales Vorbeireden darstellt, braucht hier keinem Kundigen besonders versichert zu werden. Das Ding an sich, vom dem dauernd die Rede ist, ist nicht Kants Ding an sich, der transzendentale metaphysische Gegenstand, sondern die „Außenwelt". Es ist das „Ding an sich" des common sense, das für Kant den *Ansatz*, nicht die *Lösung* des Erfahrungsproblems bedeutet. Aber der common sense des naiven Realismus stellt allerdings eine unbewußte Metaphysik dar. Daß der naive Realismus seinen eigenen metaphysischen Charakter, die metaphysische Belastetheit des „an sich" Gesetzten nicht kennt, liegt an seiner Unfähigkeit, seine eigenen Voraussetzungen weiterzudenken. In der kritischen Philosophie werden der Ding- und Existenzbegriff nicht unanalysiert hingenommen, sondern zum Problem gemacht. Hier wird das Transzendenzproblem auf der Grundlage der Bewußtseinsimmanenz diskutiert. Vor allem in einer Dialektik hat das Wirklichkeitsproblem allein in dieser Gestalt Platz. Mancherlei Ansätze bei Lenin weisen in Richtung der Realdialektik auch in der Erkenntniskritik, in der Abwehr des subjektiv-empirischen, also unkritischen Idealismus der Machschen Schule wird manches Berechtigte ausgesprochen. Aber das hartnäckige Festhalten der naiven Grundlage, die aus ihr resultierende Verkoppelung von Dialektik und Materialismus ist kein Boden einer umfassenden Philosophie des Marxismus, einer entfalteten marxistischen Dialektik.

b) Georg Lukács' historische Dialektik.

Den bedeutsamsten Versuch in der Richtung einer marxistischen Dialektik hat Georg Lukács in seinem Werke „Geschichte und Klassenbewußtsein" unternommen[1]). Auch andere Denker haben nach Abstreifung der vorkantischen Elemente im vulgär-marxistischen Philosophieren die marxistische Dialektik weiterentwickelt, so vor allem *Max Adler*. Lukács aber hat alle *inhaltlichen* Probleme des Marxismus und damit der gesamten Soziologie der Gegenwart dialektisch durchgearbeitet. Dadurch rückt sein Aufbau in die Linie aller Versuche, die bloß formalen Betrachtungen in der Gegenwartsphilosophie zu überwinden. Aber weit über diese Tendenz hinaus macht seine Erörterung der Transzendenz-Immanenzbeziehungen die Philosophie selbst in entscheidender Weise zum Problem.

1) Berlin 1922.

Digitized by Google

An diesem Punkte wird marxistische Dialektik zu einem wesentlichen Beitrage für das revolutionierende „existentielle Denken" der Epoche.

Lukács' Philosophie wächst auf dem Boden der *historischen* Dialektik. Sie ist durch den klassischen Idealismus hindurchgegangen, kennt seine volle Tiefe und weiß, daß er nur von innen her überwindbar ist. So macht sie vollen Ernst mit der im Marxismus oft verkündeten Erbschaft der klassischen Philosophie. Sie sucht den Hegelianismus wirklich als Marxismus zu erfüllen, sucht zu zeigen, wie der Fortschritt über Hegel nur im Uebergang in das qualitativ neue Element des Marxismus erfolgen kann. Das „Auf-die-Beine-Stellen" Hegels als eine bloße geistesgeschichtliche Reaktion, als eine Umstülpung, bei der jenes System seinen eigenen Sinn verlieren muß, wird hier zum wirklichen Zu-Ende-Denken des Hegelianismus. Sein Zu-Ende-*Denken* aber ist Uebergang zum denkenden Handeln, zur *praktischen Theorie*. Dieser Gedanke steht für Lukács im Mittelpunkte. Mit dem Uebergange von der Interpretation zur *Veränderung* der Welt wird *philosophischer* Ernst gemacht. Veränderung unmittelbar durch die Theorie, nicht erst durch die aus ihr abgeleiteten praktischen Konsequenzen, Veränderung als philosophische Aufgabe — darum handelt es sich hier. Das gibt dem Marxschen Satze über Interpretation und Veränderung der Welt erst seine paradoxe und revolutionäre Schärfe, *ohne die er psychologische Maxime des Politikers gegenüber dem Philosophen, nicht selbst philosophischer Grundsatz wäre*. Die Theorie, die in den Gegenstand gestaltend eindringen soll, muß *das Selbstbewußtsein dieses Gegenstandes darstellen*. Die Hegelsche Bedeutung des Selbstbewußtseins, der Selbstverwirklichung wird beibehalten. Praktische Theorie steht unter der Voraussetzung der Identität von Erkenntnis-Subjekt und Erkenntnis-Objekt. Nur in ein sozusagen stofflich gleichartiges Objekt vermag das erkennende Subjekt einzudringen, nur in einem ihm wesensgleichen Subjekt gelangt das Objekt zu seiner Wesenserfassung. In der praktischen Theorie repräsentiert die Praxis das Objekt der Wirklichkeit, die Theorie das erkennende Subjekt: praktische Theorie weist als philosophischer Begriff auf die Identität von Erkennen und Wirklichkeit, von Realität und Idee hin. Mit dem Motiv des Selbstbewußtseins bleibt ein Grundmotiv des Idealismus erhalten. Für diesen war die Wirklichkeit Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, auf idealistischer Metaphysik beruhte die Einheit von Subjekt und Objekt. In der marxistischen Dialektik verwandelt sich diese idealistische Metaphysik in realistische Soziologie. *Die Wirklichkeit ist Subjekt-Objekt als Geschichte, das Bewußtsein ist Subjekt-Objekt als Klassenbewußtsein. Geschichte* und *Klassenbewußtsein* treten somit an die Stelle von Realität und Geist, von Wirklichkeit und

Digitized by Google

Vernunft bei Hegel. Das „Wirkliche" ist „vernünftig", weil es als Geschichte Gestalt des menschlichen Bewußtseins ist, die Vernunft ist wirklich, weil der Mensch Verfasser des von ihm dargestellten, nicht nur angeschauten Schauspiels der Geschichte ist. Die realistische Soziologie fungiert also hier nicht als Einzelwissenschaft, sondern als Philosophie. Sie ist mit ihrem Subjekt-Objekt-Gedanken an die Stelle der idealistischen Metaphysik getreten. In Historie und Psychologie scheint sich damit Philosophie aufgelöst zu haben: aber nicht Geschichte als betrachtende Spezialwissenschaft kommt hier in Frage, sondern als handelnd-schöpferisches Erkennen der universellen menschlichen Wirklichkeit. Die kollektiven Bewußtseinsgestalten, vor allem das Klassenbewußtsein, sind als Subjekt der Geschichte nicht Gegenstände einer theoretisch-seinswissenschaftlichen Psychologie, sondern einer philosophisch-dialektischen, die selbst zu einem wesentlichen Faktor des Geschehens wird. Im Mittelpunkte der marxistischen Dialektik stehen menschliches Handeln, Existenz und Gegenwart. So haben wir es hier mit einem die traditionelle Philosophie umwälzenden Typus einer *dialektischen Existenzialphilosophie* zu tun. Diese „Anthropologie" ist nicht auf das Einzelsubjekt bezogen, die dialektische Anthropologie ist soziale Anthropologie. Der *vergesellschaftete Mensch* ist Träger der Geschichte und Maß aller Dinge. *Die Gesamtwirklichkeit ist gesellschaftliches Geschehen.* Eine bedeutende Rolle in dieser Dialektik und in der Ableitung des Kollektivbewußtseins spielt die Idee der *Totalität.* Die Geschichte wird zur universalen Wirklichkeit (denn auch die Natur ist als Erkenntnisobjekt kulturell-geschichtliche Angelegenheit!). Aber diese Bedeutung der wahren Wirklichkeit kommt nicht den vereinzelten Geschichtsfakten, sondern der Totalität des Geschehens zu. „Die Herrschaft der Kategorie der Totalität ist der Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft" [1]). Alles Vereinzelte bildet eine dingliche Schranke für das Bewußtsein und ist niemals von ihm restlos durchschaut und verstanden, deshalb auch nicht endgültig handelnd gestaltet. Die Totalität des Geschehens erfordert ebenso Totalität auf der Subjektsseite: diese stellt nicht das Einzel-, sondern ein soziales Kollektivbewußtsein dar. Da für die marxistische Geschichtsauffassung die Klasse den Träger der Geschichte bildet, ist somit das *Klassenbewußtsein das geforderte Subjekt-Objekt.* Und zwar soll aus Gründen inhaltlicher Geschichtsbetrachtung das Klassenbewußtsein des Proletariats das erste vollentfaltete Klassenbewußtsein im Gange der Geschichte darstellen. Geschichte ist Selbstverwirklichung des menschlichen Sozialbewußtseins,

1) Lukács a. a. O. S. 37.

Digitized by Google

dieses vollendet sich als Klassenbewußtsein. Es wird als Klassenbewußtsein des Proletariats im Marxismus seiner selbst und zugleich seiner Beziehung auf den Gesamtsinn der Geschichte bewußt. Allerdings kann *nicht das unmittelbare empirisch-psychologische Bewußtsein des Proletariats der Aufgabe genügen, welche die in Realdialektik verwandelte Geschichtsmetaphysik ihm stellt.* Vielmehr muß ein *ideales*, den objektiven Sinn der geschichtlichen Situation erfassendes Klassenbewußtsein den unentwickelten und zersplitterten Ansätzen des empirischen Klassenbewußtseins substituiert und dessen Aeußerungen *zugerechnet* werden. „Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den diesen Interessen gemäßen Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*, die Gedanken .... also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind“ [1]). Soll allerdings dieser Gedanke nicht rein idealistisch verstanden werden und damit die Realdialektik unmöglich machen, so muß er durch den anderen ergänzt werden, daß das empirische Klassenbewußtsein seinem Zurechnungspunkte entgegenreift. Vorbehaltlich unserer Kritik an diesem Punkte ist zunächst festzustellen, daß die Scheidung des unmittelbaren Klassenbewußtseins vom sinnerfüllenden Bewußtsein den Gegensatz der hier vorliegenden Psychologie zu jeder empirischen Psychologie deutlich ausdrückt. Ebenso ist in der Gegenüberstellung der Geschichtstendenzen mit ihrer höheren Realität und der geschichtlichen Tatsachen die Abgrenzung zur empirischen Geschichte vollzogen.

Die Quintessenz der marxistischen Dialektik sieht Lukács in dem Kapitel über den Fetischcharakter der Ware, dem dieselbe Bedeutung für den Marxismus zukomme wie der Triade Sein-Nichtsein-Werden für die Hegelsche Logik. Zwei Momente charakterisieren die bürgerliche Oekonomie als „fetischistisch“: die Dinghaftigkeit und die Unveränderlichkeit ihrer Kategorien. Beides entspringt derselben Quelle: der notwendigen, weil interessierten Verkennung der ökonomischen Grundbegriffe als Wechselbeziehungen vergesellschafteter Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Epoche. Die Unfähigkeit, zum menschlichen Grunde der Wirtschaft, zu ihrem soziologischen Fundament durchzudringen, bedeutet die Grenze der bürgerlichen Oekonomie. Beziehungen werden so in Dinge umgedeutet und treten dem Menschen als eine ihm fremde zweite Natur

1) A. a. O. S. 62. (Schrägdruck von Lukács.)

Digitized by Google

gegenüber. In der Befangenheit der *Selbstentfremdung* könne das bürgerliche Bewußtsein die Gesetzlichkeiten dieser fetischhaften Dingwelt nicht als seine eigene Schöpfung durchschauen. Das wirke sich methodisch in der Erkenntnis wie im Handeln aus. Die Frontstellung der dialektischen Methode richtet sich also sowohl gegen den dogmatischen Dingbegriff — in schärfstem Gegensatze gegen die Abbildstheorie der Vulgärdialektik — wie gegen den statisch-platonischen Wesensbegriff ewiger Kategorien. Auf dem Standpunkte radikaler „humanistischer" Immanenz, der hier zur Durchführung gebracht werden soll, wird jede transzendente Wesenheit, die dem geschichtlichen Menschen fremd gegenübersteht, dem dogmatischen Dingbegriffe in ihrer Struktur gleichgesetzt. Mit dem Fetischismus der Bürgerlichkeit *wird als gewaltigerer Gegner der Platonismus jeder Form bekämpft* [1]). Denn die platonischen Ideen sind ja reale ewige Objekte und als solche nicht Produkte der einzigen geschichtlichen Wirklichkeit. Naiv realistische und idealistische Transzendenz gelten gemeinsam als Fetischismus. Der Bruch mit dem Platonismus und daher mit aller bisherigen abendländischen Philosophie meldet am deutlichsten den revolutionären Anspruch dieser Dialektik in der Philosophie an. „Darum muß die dialektische Methode mit dem Zerreißen der Ewigkeitskategorien zugleich ihre Dinghaftigkeitshülle zerreißen, um den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit freizulegen" [2]). Jede dem menschlichen Bewußtsein fremde Setzung, ob Naturding, Gesellschaftsding oder Wertobjektivität, fällt unter die Kritik des Fetischismus. Wir haben also den radikalen Gegenpol zum Objektivismus gerade auch in den Formen, die bei *Emil Lask* und *Nikolai Hartmann* auftreten, vor uns. „Die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenständlichkeitsformen haben ja gerade die Funktion, die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen" [3]).

Die monistische Dialektik hebt bei Lukács eine Reihe von Dualismen auf, die Theorie und Praxis des Marxismus oft beunruhigen. Nur bei undialektischer Denkweise kann der Gegensatz von Voluntarismus und Fatalismus, von Anarchismus und Opportunismus auftreten. Der Revisionismus zerfällt die einheitliche wirklichkeitsverändernde Theorie in Empirismus und Utopismus. Indem die Tatsachen in ihrer Unmittelbarkeit hingenommen und nicht als Momente einer von uns selbst erschaffenen Totalität angesehen werden, entsteht der Empirismus. Die aus den Tatsachen selbst entfernte, sie nicht mehr als Tendenz beherrschende Totalität

1) Vgl. dazu meine Schrift „Marxistische Staatsbejahung", Breslau 1925.
2) A. a. O. S. 28. 3) A. a. O. S. 27.

Digitized by Google

wird in die dinglich starre Utopie des Endziels verlegt. Die fatalistische Hinnahme der Tatsachen kann nur voluntaristisch durchbrochen, die aus der wieder rein betrachtend gewordenen Theorie entfernte Praxis muß durch Ethik ersetzt werden. „Die „ethische" Neubegründung des Sozialismus ist die subjektive Seite der fehlenden zur Zusammenfassung einzig fähigen Totalitätskategorie" [1]). Dialektische Praxis steht also weder unter der Kategorie der Naturgesetzlichkeit noch unter der des ethischen Sollens. Sie ist weder ein Glied in der Kette einer naturgesetzlichen Entwicklung noch eines unendlichen Annäherungsprozesses an die ethische Forderung. Mit der Kairosphilosophie berührt sich die Bejahung des Entscheidungshandelns und der aus der Zeit herausgehobenen Gegenwart. Doch nicht durch Einbruch eines Transzendent-Ewigen kennzeichnet sich der entscheidende Augenblick, sondern durch seine Verbundenheit mit der Totalität der Entwicklung, durch seine Zugehörigkeit zu den in die Zukunft weisenden Tendenzen. Diesen zukunftsträchtigen Augenblick ergreift das Handeln im Geiste der praktischen Theorie in zugleich verantwortungsvoller und *richtiger* Entscheidung. Nicht ein verborgenes Absolutes, sondern ein wißbares Zukünftiges ist der Maßstab handelnder Entscheidung. Die Ausschaltung naturgesetzlicher Berechenbarkeit macht also das Handeln nicht irrational und entfernt nicht den Maßstab der Richtigkeit für die Entscheidung. Der historische Erfolg, nicht im opportunistischen, sondern in dem methodischen Sinne der wahrhaft wirklichen geschichtlichen Zukunft rechtfertigt das Handeln. „Für diese Gewißheit des Sieges der proletarischen Revolution kann es keine „materielle" Gewähr geben. Sie ist nämlich uns nur methodisch durch die dialektische Methode garantiert" [2]). Auch eine Gestalt wie die Lenins wird für Lukács begreifbar, nicht von instinktiv-irrationaler Genialität aus, sondern durch das sichere Funktionieren der dialektischen Totalitätskategorie in seinem praktisch-theoretisch fundierten Handeln.

Unter dem Gesichtspunkte der Verdinglichung hat Lukács eine umfassende Kulturkritik der Gegenwart unternommen und die gesamten Motive des klassischen Idealismus in diese hineingearbeitet. *Formaler Rationalismus* ist ihm der Grundcharakter der bürgerlichen Kultur. Ein spezialistischer Rationalismus der Teilgebiete, die untereinander inkohärent sind, herrscht in ihr. Damit wird ihre Totalität selbst irrational. Kapitalistische Wirtschaft, bürgerliche Wissenschaft und Philosophie werden auf den Generalnenner dieser Struktur gebracht. Die Schranken der Gegebenheit der aus den rationalen Formen unableitbaren Inhalte treten

1) A. a. O. S. 50. 2) A. a. O. S. 55.

Digitized by Google

überall auf und verhindern zugleich das durchrationalisierte System der Gesamtkultur. Der *platonisierende Kantianismus wird somit der zusammenfassende Ausdruck der bürgerlichen Weltepoche.* Er arbeitet mit den Formen als ewigen Kategorien und zugleich mit ihrer Beschränkung durch die Irrationalität des inhaltlich Gegebenen. Er begründet die einzelnen Kulturgebiete rational und läßt sie systemlos autonom nebeneinander bestehen. Die kantische Philosophie zeigt klassisch die korrelative Zusammengehörigkeit von Irrationalität und Vereinzelung, von Ding an sich (als methodischem Ausdruck des Irrationalen) und mangelndem Vernunftsystem. „Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden" [1]). Die Antinomien, in die sie ausläuft, sind nach Lukács nicht ewig, sondern *Antinomien des bürgerlichen Bewußtseins* und nur innerhalb seiner Schranken unvermeidlich.

Der absolute Idealismus von Fichte bis Hegel hat nach Lukács die Schranken der bürgerlichen Philosophie vergeblich zu sprengen versucht. Er hat das Problem des Subjekt-Objekts und der Totalität gestellt, aber nicht lösen können. Dazu ist er zu sehr Platonismus geblieben. Jeder Platonismus aber sei im Banne der Unveränderlichkeit kontemplativ, nicht aktiv. Er bleibe Dualismus von Idee und Wirklichkeit, von Erkennen und Handeln. So könne er nicht vorstoßen zur Erkenntnis der *Geschichte* als absoluter Wirklichkeit. So muß das vom klassischen Idealismus gesuchte „Subjekt der Tathandlung", der Erzeuger der kulturellen Wirklichkeit, „Bewußtsein überhaupt" bleiben. Es könne nicht geschichtliches, handelndes Kollektivsubjekt werden. Die idealistische Philosophie gelangt nicht zur Veränderung der Wirklichkeit durch praktische Theorie. Der Geist kommt als post-festum-Betrachter zur existentiellen Wirklichkeit, aus seiner Heimat des Zeitlos-Wirklichen! Aber „das Absolute ist nichts anderes als die gedankliche Fixierung, die mythologisierend positive Wendung der Unfähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozeß zu begreifen" [2]). Jeder Uebergang zum Dualismus, zur Transzendenz wird also hier als Abfall vom Humanismus, vom rein existentiellen Denken aufgefaßt. Die Aufgabe des Denkens ist, einen Aufbau der Kategorien zu liefern, der dem Menschen Klarheit über die Grundlagen seiner Existenz und seiner Beziehungen verschafft. Die Kategorien fungieren so, um den Terminus *Heideggers* zu gebrauchen, als „Existenziale", freilich als soziale Existenziale. Die Gleichsetzung von Geschichte und Wirklichkeit und die damit verbundene Einsicht in das praktisch erkennende Sozialsubjekt als Geschichtsträger und

1) A. a. O. S. 22. 2) A. a. O. S. 205.

Digitized by Google

Wirklichkeitserzeuger ist immer wieder der Schlüssel zu dieser gesamten Dialektik. „Das von uns selbst Gemachte der Wirklichkeit verliert hier sein sonst mehr oder weniger fiktionsartiges Wesen: wir haben nach dem bereits angeführten prophetischen Worte von Vico unsere Geschichte selbst gemacht, und wenn wir die ganze Wirklichkeit als Geschichte (also als *unsere* Geschichte, denn eine andere gibt es nicht) zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere „Tathandlung" aufgefaßt werden kann" [1]). Auch dieser entscheidende Satz zeigt deutlich, wie an die Stelle des kritischen relativen Rationalismus ein absoluter Rationalismus treten soll, der die Wirklichkeit durch das Subjekt restlos bewältigt. Dieser Rationalismus (und als solcher auch Idealismus) ist nicht mehr theoretischer, sondern praktischer, besser: *existentieller Rationalismus*. Es ist ein absoluter Standpunkt, dessen radikale Immanenz die Gegensätze des Absoluten und Relativen selbst zu relativieren sucht, ein praktischer Rationalismus der nicht im Gegensatz zum theoretischen steht. Eben deshalb erscheint die Bezeichnung „existentiell" für den theoretisch-praktischen Idealismus angemessen. Der Uebergang in das Praktische weist gewiß Verwandtschaft mit dem praktischen Idealismus der Klassik auf, der absolut gegenüber dem theoretischen Relativismus gesetzt wird. Dort aber wird die Praktik in Gegensatz zur Theorie gestellt, man tritt mit dem Durchhauen des Knotens aus der kontemplativ philosophischen Praxis, die selbst in ihrem kontemplativen Zustande belassen wird. Bei Lukács aber soll die Philosophie als solche praktisch werden und die Alternative von Theorie und Praxis hinter sich lassen.

Wesentlich bleibt für diese Art von Dialektik stets ihre *Zukunftgerichtetheit*. „Nur wer die Zukunft herbeizuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen" [2]). Für *R. Kroner* bildete das Problem der Zukunft die Schranke seines logisch-metaphysischen Denkens der Gegenwart und der Selbstverwirklichung des Geistes. Er machte Halt, um in die Unmittelbarkeit zurückzukehren. Bei *Tillich* war das Problem der Zukunft überschattet durch die Beziehung von Ewigkeit und Gegenwart. Es kennzeichnet die Einstellung der marxistischen Dialektik, daß der Gedanke der Zukunft für sie grundlegende Bedeutung hat. Geschichtliche Totalität ist hier weder Unmittelbarkeit noch Gegenwart als Repräsentation der Ewigkeit. Sie ist als Zukunft bestimmt. Sie vermittelt sich in den *Tendenzen*, die von der Gegenwart in die Zukunft überleiten.

1) A. a. O. S. 160. 2) A. a. O. S. 223.

Digitized by Google

c) Zur Auseinandersetzung mit Lukács.

Man wird der historischen Dialektik bei Georg Lukács nicht gerecht werden, wenn man sie als eine neue Form der Metaphysik kritisiert. Gewiß sucht er den Hegelianismus im bekannten dialektischen Sinne des Wortes „aufzuheben". Der historische Materialismus soll bei Lukács die Welträtsel lösen, die Geschichte wird zur absoluten Wirklichkeit. Dennoch muß der Aufbau aus der Tendenz heraus verstanden werden, durch Uebernahme der metaphysischen Probleme in eine völlig andere Sphäre die Metaphysik zu überwinden [1]). Metaphysik wäre dieses System nur dann, wenn es sich in den Rahmen der Voraussetzungen aller Philosophie seit Sokrates, also in die des Platonismus würde einspannen lassen. Dazu wäre die Entgegensetzung von Idee und Wirklichkeit nötig, die Kennzeichnung der Geschichte als wahre Wirklichkeit (ὄντως ὄν) gegenüber der Erfahrung. Das ist bei Hegel trotz der Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit der Fall, da die empirische Existenz von der vernünftigen Wirklichkeit getrennt bleibt. Der Aktivismus, das Praktischwerden der Theorie soll bei Lukács diese Sphäre der „faulen Existenz" in die Vernunft miteinbeziehen. Diese Sphäre ist das Material des revolutionär gesellschaftlichen Bewußtseins, das keinerlei Rest einer bloß vorgefundenen Unmittelbarkeit mehr übrig läßt. So wird nicht eine neue Metaphysik der Geschichte neben die empirische Wirklichkeit gestellt, wie es durch die rein theoretische Verabsolutierung des gesellschaftlichen Seins der Fall sein würde. Das Existenzproblem soll *an Stelle* des Seinsproblems in den Mittelpunkt treten, die Fragen des gesellschaftlichen *Da*seins die metaphysischen Probleme durch ihre Vermenschlichung und Entfetischisierung lösen. Sie sind nicht mehr im kantischen Sinne unlösbare, auch nicht theoretisch falsch gestellte Fragen. Sie sind praktisch verkehrte,

1) In einem Aufsatze über „*Neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik*" („Gesellschaft" 1924, Heft 8) habe ich selbst diese metaphysische Deutung vorgenommen, die ich jetzt für falsch halte. In einer späteren Auseinandersetzung „*Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart*" (Logos 1926 Jahrg. XV S. 21) habe ich drei Punkte in den Vordergrund der Kritik an Lukács gestellt: 1. das Durchhauen der theoretischen Probleme durch die Praxis, 2. die Abflachung zeitloser Fragen zu zeitbestimmten soziologischen Problemen, 3. die Beibehaltung des dualistisch-platonischen Elementes in der Trennung von unmittelbarem und richtigem Klassenbewußtsein und von Tendenzen und Tatsachen. Wieweit diese Kritik aufrechterhalten bleibt, werden die folgenden Ausführungen zeigen. Die Anti-Kritik, die *K. Thieme* gegen meine Logos-Ausführungen gerichtet hat („Gesellschaft" 1928, Heft 8), wird im folgenden ebenfalls implizit beantwortet. Nur ist bei den Ausführungen Thiemes die Stellungnahme zum Naturproblem bei Lukács durch Hinweis auf die proletarische Wanderbewegung der „Naturfreunde" nach meinem Geschmack allzusehr — praktische Theorie!

Digitized by Google

ideologisch verfälschte Fragen. Sie zeigen beim Uebergang von der Mythologie zum existentiellen Denken ein anderes Gesicht und werden lösbar.

Diese dem revolutionären Charakter des Lukácsschen Denkens gerecht werdenden Erwägungen zeigen, daß hier radikal die entscheidende Frage zwischen Platonismus und existentiellem Denken, zwischen Philosophie und praktischer Theorie gestellt ist. Ist das Seinsproblem durch die Ueberführung in das Problem der menschlichen Existenz wirklich erledigt, sind alle Wirklichkeitsfragen in solche des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins zu überführen? Ist reine Erkenntnis durch praktische Theorie überwindbar? Schon oberflächliche Betrachtung muß die Ausschaltung sowohl des Natur- wie des Wertproblems in diesem System bemerken. Hier wiederholen wir durchaus die Frage früherer Kritik, ob das Sein der Natur restlos als Gesellschaftsprodukt aufzufassen ist, ob die Welten der Werte (ideales Sein der Logik und Mathematik, ethische und ästhetische Geltungsmodi) in Schöpfungen des sozialen Bewußtseins auflösbar sind. Gewiß ist im Gegensatze gerade zu den marxistischen Anhängern des „bürgerlichen" Materialismus die Natur uns nur als Erkenntnisgegenstand zugänglich. Dieser Gegenstand entwickelt und wandelt sich als Funktion der zur Kultur gehörigen Natur*wissenschaft*. Aber meint nicht Naturwissenschaft bei allem Selbstbewußtsein der eigenen Wandelbarkeit ein Unveränderliches, sich gesetzlich Wiederholendes, ein Statisches als ihren Gegenstand? Ist nicht gerade Erfassung dieses Statisch-Substantiellen der Natur mit Funktionsbegriffen ein Merkmal naturwissenschaftlicher Dialektik, ein Spezialfall der Dialektik von Immanenz und Transzendenz in allem Erkennen? Die Naturwissenschaft ist ein geschichtlich-gesellschaftliches Kulturprodukt, das auf ein außergeschichtliches Sein gerichtet ist. Der Seinsbegriff der Naturwissenschaft ist also seinem formalen Sinne nach nicht in Funktionen sozialer Existenz aufzulösen, so sehr seine inhaltliche Ausprägung vom Wandel der Wissenschafts- und damit der allgemeinen Kulturgeschichte abhängig sein mag. Die restlose Identifizierung der Wirklichkeit mit der menschlichen Geschichte als Gesellschafts- und Kulturgeschichte muß an dieser Struktur des Naturbegriffes scheitern. Sie ist aber selbst dann nicht durchführbar, wenn in einer abstrakteren Fassung (die bei Lukács ebenfalls angebahnt ist) die Geschichtlichkeit des Wirklichen lediglich dessen Prozeßcharakter kennzeichnen soll. Auch diesem radikalen Funktionalismus gegenüber behauptet sich der Platonismus zunächst durch das unaufhebbare Recht des Dingbegriffes selbst [1]). Auch nach Ueberwindung des naiven Dingbegriffes

1) Vgl. die Bemerkungen über Idee und Dingbegriff in R. *Hönigswalds* „Philosophie des Altertums", S. 172 ff.

Digitized by Google

und seiner Auflösung in die Funktion ist der methodische Anspruch unabweisbar, den die *Termini* in der Relation, der Träger des Prozesses, kurz der *Substanz*gedanke, in der Funktion selbst stellen. Dieses statische Element in jedem Erkennen exponiert das Hinausweisen des Wirklichkeitsgedankens über das rein geschichtliche Werden. Dieses muß eben doch als *γένεσις εἰς οὐσίαν*, als *Werden zum Sein* betrachtet werden. Wie der Seinsfaktor dem geschichtlichen Werden, so steht aber der *Wert*faktor dem Bewußtsein unauflösbar gegenüber. Sein wie Wert repräsentieren in bezug auf das anthropologische Subjekt-Objekt das Ueberhumane, das rein objektive und transzendentale Prinzip. Beide hemmen den vollen Triumph, den im existentiellen Denken des 20. Jahrhunderts die Sophistik nachträglich über Sokrates und Plato erringen soll. Der Sinn der Bewußtseinshaltung ist in seine Akte niemals restlos auflösbar. Er hat seine objektive Eigengesetzlichkeit, die Anerkennung vom Bewußtsein verlangt. Der Maßstab für richtiges oder unrichtiges Verhalten kann nicht im Bewußtsein selbst gelegen sein. Auch das vergesellschaftete und im Handeln die Zukunft erschaffende Bewußtsein muß unter diesen Wertmaßstab gestellt werden. Denn es kann sich auch nach Lukács als empirisch-reales Bewußtsein unrichtig verhalten, d. h. den Tendenzen der geschichtlichen Entwicklung entgegenhandeln. Mit dem Maßstabe außerhalb des Bewußtseins, mit der Besinnung auf die Bedingtheit aller Bewußtseinshaltungen durch ihre Intentionalität auf Werte, läßt sich nicht der absolute Primat des Handelns vor dem Erkennen und ebensowenig die völlige Verschmelzung von Theorie und Praxis vereinigen. Die formale Aktivität des Bewußtseins im Sinne der Intentionalität auf allen Gebieten wird erst von bestimmten Geltungsmodi aus inhaltlich bestimmt. Vom Objektiven der Geltung her bestimmen sich auch die Gegensätze des Erkennens und Handelns, da die Bewußtseinsakte hier verschiedenen Wertgesetzlichkeiten zu genügen haben. Von da aus differenzieren sich die Kulturgebiete gegenüber der unmittelbaren Totalität des Bewußtseins. Diese Differenzierung kann nicht ohne weiteres der fetischistischen Verdinglichung gleichgesetzt werden.

Geschichte wie Bewußtsein bedürfen mithin des Transzendenzelements, das ihre radikale Immanenz überschreitet. Die Geschichte ist in die objektive Wirklichkeit einzuordnen, das Bewußtsein auf das „Ist" der Werte zu beziehen. Mit Recht war das Sein selbst als ein Sinn, dem sich das Bewußtsein gegenüberstellt, von den Voraussetzungen *Kroners* her charakterisiert worden. Von der Idee des Sinnes selbst aus zeigt sich die Unüberwindbarkeit des Seinsbegriffes. Geschichte und Bewußtsein stehen unter der Gesetzlichkeit des Sinnes und haben damit das objektive

Digitized by Google

Sein anzuerkennen. Die Auflösung des Seins in Existenz kann daher nicht gelingen. Da-Sein setzt Sein voraus. Der Platonismus behauptet sich gegen existentielles Denken. Er behauptet sich dagegen gerade unter dem Gesichtspunkte der Dialektik. Reine Geschichte, reines Bewußtsein sind reine Immanenz. Damit kehren diese Begriffe *in die Unmittelbarkeit zurück* und werden undialektisch. Es steht mit dieser Selbstaufgabe der Dialektik bei der dialektischen Soziologie auf der Seite der radikalen Immanenz nicht anders wie bei der dialektischen Theologie auf der der Transzendenz. Kritische Dialektik setzt sich auch dem Typus des sozial-existentiellen Denkens entgegen. Der schwächste Punkt bei Lukács gibt für das Ausgeführte eine indirekte Bestätigung: seine Konzeption des richtigen Klassenbewußtseins als Zurechnungspunkt des empirisch-unmittelbaren. An dieser Stelle wird auch bei ihm das Sein der Realität gegenübergestellt, Platonismus und Dualismus dringen hier in sein System ein. Das sinnvoll-ideale Klassenbewußtsein ist im Grunde die marxistische Theorie gegenüber den anarchistischen oder opportunistischen Regungen des empirisch-wirklichen Proletariats. Soll das Klassenbewußtsein als Zurechnungspunkt eine reale geschichtliche Potenz bleiben, so droht allerdings die unvermeidliche Konsequenz des metaphysischen Platonismus, des Hegelschen Idealrealismus. Der Marxismus als ideales Bewußtsein des Proletariats würde alle Merkmale einer metaphysischen Sinnwirklichkeit tragen. In der Setzung des idealen Klassenbewußtseins und seiner metaphysischen Gefahr rächt sich aber nur die mangelnde Verbindung der *Existenz* selbst mit einem *transzendenten Sinn*. Jene Konstruktion ist der Ersatz für die ausgeschaltete Idee, die dem empirischen Bewußtsein gegenübertritt. Die Verdrängung einer Werttranszendenz wird mit der Gefahr einer metaphysischen Transzendenz bezahlt, die im schärfsten Gegensatze zu dem System der Immanenz steht.

Lukács sucht dieser Gefahr der Metaphysizierung des Klassenbewußtseins zu entgehen, indem in der *Zukunft* das ideale Klassenbewußtsein zur Realität wird [1]). Ebenso sind ja jene geschichtlichen Tendenzen, die in der Gegenwart eine höhere Wirklichkeit als die Tatsachen besitzen, in der Zukunft selbst zu Tatsachen geworden. Doch droht bei dieser Flucht vor der Scylla der Metaphysik die Charybdis des *Utopismus*. Ist denn jene Zukunft etwas Fertiges und Endgültiges, ist sie wirklich ein

1) In der klassenlosen Gesellschaft würde es sich als Klassenbewußtsein natürlich aufheben. Sein erster Akt als absolut entwickeltes Klassenbewußtsein: die Schaffung des Sozialismus, wäre auch sein letzter. Darin gleicht seine Rolle der des Staates bei Marx und Engels. Das Klassenbewußtsein bei Lukács hat als Träger und Vollender der Geschichte die Funktionen, die im Idealismus dem Staate zukommen.

Digitized by Google

Ende der Geschichte? Auch Marxens Begriff der „klassenlosen Gesellschaft" hat utopische Belastungen: er soll als Reich der „Freiheit" die Vorgeschichte der Menschheit zum Abschluß bringen. Wird dieser Gedanke ganz im Sinne der empirischen Soziologie und Oekonomie verstanden, so ist er vom Utopischen relativ freizuhalten, doch gerade in seiner geschichtsphilosophischen Rolle der Ueberwindung aller bisherigen Gesellschafts- und *Denkformen* tritt seine utopische Seite wieder stark in den Vordergrund. Ist also jene geschichtliche Totalität etwas Erreichbares und wird alle geschichtliche Wirklichkeit im menschlichen Selbstbewußtsein restlos durchschaubar? In der Unterscheidung der Realdialektik vom ethischen Sollen und dem diesem Sollen entsprechenden unendlichen Prozeß mußte in der Tat mit einem Ende der Bewegung, mit einer Erreichbarkeit des Ziels gearbeitet werden. Der absolute praktische Rationalismus verlangte dies, er forderte ein Ende der Dialektik, bei dem wir aus den Antinomien heraus zur restlosen Widerspruchslosigkeit kommen. Die Dialektik wird auch hierbei ein Mittel zur Selbstaufhebung, sie steht ebenso im Gegensatze zur kritischen Dialektik wie die spekulative Identitätsphilosophie. Bei aller Dialektik und aller Daseinsphilosophie handelt es sich stets um verschiedene Stellungen zum Zeitproblem [1]). Für den Historismus hat die Vergangenheit den Primat, für die Kairoshaltung die Gegenwart, für den Moralismus die Zukunft. Spekulative Identitätsphilosophie hebt *alle* Zeitmomente in der Ewigkeit des Absoluten auf. Was für diese die Ewigkeit bedeutet, stellt für den praktisch-absoluten Rationalismus die Zukunft dar. Zu ihren Gunsten verschwinden die anderen Zeitmodi, freilich nicht zugunsten des Moralismus und seiner ewigen Aufgabe, sondern im Sinne der Utopie, d. h. der Auszeichnung einer bestimmten Zukunft als endgültiger. Kritische Dialektik wird allen diesen Haltungen gegenüber an der *Aequivalenz der Zeitmodi* festhalten, vor allem an der *Gleichwertigkeit der Gegenwart* und der Zukunft. Bei dieser Haltung wird die Gegenwart in ihrem Getragensein von der Vergangenheit und in ihrer Produktivität für die Zukunft erfaßt. In der Auszeichnung des Präsenzgedankens durch die kritische Dialektik besteht ihre Verwandtschaft zur Kairosphilosophie. Die Verschmelzung der Zeitmodi in der Identitätsphilosophie wird durch gleichwertige Zuordnung überwunden. Gegenüber der Utopie erhält die unendliche Aufgabe des

1) Auch rein politische Gegensätze wie Reformismus und Radikalismus zeigen diese verschiedene Einstellung der Zeit gegenüber. Denn der Reformismus arbeitet mit dem Vorrang der Gegenwart gegenüber der Zukunft, der Radikalismus zeigt die umgekehrte Einstellung. Vgl. meine Schrift „Reformismus und Radikalismus in der deutschen Sozialdemokratie. Grundsätzliches und Historisches. Berlin 1927.

Digitized by Google

Moralismus ihr Recht, aber nur ein relatives, da auch die Gegenwart unmittelbar sinnbezogene, unentwertbare Voraussetzung der Zukunft ist. Auch in der Geschichts- und Sozialphilosophie wird sich diese Haltung von spekulativem wie praktischem Rationalismus unterscheiden. *Verantwortliche Entscheidung* in jeder Gegenwart ohne Berechnung der Folgen des Handelns durch Naturgesetz oder *rational*-dialektische Methode steht im Gegensatz zur Kanonisierung der Politik eines geschichtlichen Vortrupps und zur Rationalisierung der schöpferischen Intuition.

4. DAS NEGATIV-EXISTENTIELLE DENKEN BEI EBERHARD GRISEBACH [1]).

Die unter dem Gesichtspunkte der Dialektik vorgenommene Betrachtung der philosophischen Richtungen, die das Schlagwort des existentiellen Denkens zusammenfaßte, bedarf keiner Rechtfertigung mehr. Der Begriff des existentiellen Denkens ist in sich antinomisch. Wo also von Philosophie der Gegenwart (eine Zeit in Gedanken gefaßt!) zur Gegenwart als Philosophie (Gedanken von vornherein als Zeitbestimmung) übergegangen wird, sind dialektische Fragen gesetzt. Wenn Eberhard *Grisebach* seinem philosophischen Bekenntnisse kurzweg den Titel „Gegenwart" gegeben hat, scheint diese Haltung programmatisch festgelegt. Indessen unterscheidet sich Grisebach von den bisher erwähnten und noch zu behandelnden Typen existentiellen Denkens so wesentlich, daß sich ihm gegenüber die Bezeichnung des *negativ existentiellen Denkens* rechtfertigen läßt. Sie ist in Analogie zum Begriff der negativen Theologie bewußt gewählt. Aber auch negative Theologie ist Theologie. Auch das negativ existentielle Denken behandelt das Existenz- und Zeitproblem, indem es um „Gegenwart" kreist. Es muß sich auf Schritt und Tritt mit der Dialektik der Zeit auseinandersetzen. Auch hier liefert — wie bei Rickert, mit dem diese Philosophie sonst keinerlei Berührung aufweist — das „kritische" antidialektische Denken wichtige Beiträge zur Theorie der Dialektik.

Wir unterscheiden mit Absicht Grisebachs „*negativ*" existentielles von seinem „anti"-dialektischen Denken. Rickert hat Kierkegaard als negativen Dialektiker bezeichnet. Dies kennzeichnet die Skepsis gegen die Erreichung des dialektischen Ziels beim Betreten des dialektischen Weges, die Indirektheit des dialektischen Beginnens. Im gleichen Sinne indirekt ist bei Grisebach die Erfassung der Existenz. Ihre negative Behandlung ist Ersatz einer angestrebten positiven und deren Umschreibung. Hand in Hand damit aber geht bei ihm die Ablehnung der Dialektik. Gerade

1) Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1928.

Digitized by Google

in diesem Punkte grenzt sich Grisebach von Kierkegaard ab, von dem er im übrigen ebenso wie die andern nicht-marxistischen Realdialektiker seinen Ausgangspunkt nimmt. Kierkegaards Stellung gegen die *platonische Anamnesis* wird für Grisebach zum Grundpfeiler seines *Anti-Systems*. Die Antithese von „Erinnerung" und „Gegenwart" beherrscht seine Einstellung. Erinnerung ist Inbegriff des Immanenten, Nur-Gedanklichen, der in sich beschlossenen Innerlichkeit. Das Selbst kann nicht aus ihr heraustreten, es muß sich mit seinen „eingeborenen" (ein-gebildeten) Ideen beschäftigen. Innerlichkeit ist die Sphäre des mit sich identischen Selbst (ipse *und* idem!), das im Zirkel der Selbsterkenntnis und Selbsterinnerung verbleibt. Gegenwart wird demgegenüber zum Inbegriff alles Transzendenten, des „Außen", das dem Ich gegenübersteht und ihm Widerstand leistet, ihm „entgegenwartet"! Die Revolution gegen den Idealismus wird nirgends deutlicher als an der vollständigen Verschiebung des Wertakzentes zwischen den beiden Sphären. Die Welt des Nicht-Ich erhält jede positive, die des Ich jede negative Wertung. Innerlichkeit ist die Traumwelt, Gegenwart und Wirklichkeit liegen außerhalb des Subjekts. Radikaler noch wirkt die Verschiebung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Unbegrenztheit und Grenze. *Tillich* bekämpfte die „in sich ruhende Endlichkeit", hier setzt der Kampf ein geradezu gegen die — in sich ruhende Unendlichkeit. Denn die Erinnerung ist grenzenlos wie die Phantasie, die im Vergangenen oder in vorweggenommener Zukunft schwelgt. Wirklichkeit aber ist Grenze und Endlichkeit. „Gegenwart ist in ihrer zeitlichen Enge das Versagen jeder Erinnerung in der kontinuierlichen Zeit. Sie ist somit nicht nur von Vergangenheit gänzlich verschieden, sondern sie ist auch dem Vergangenen gar nicht mehr anzufügen, weil sie dem Zeitmaß der Erinnerung immer widerspricht" [1]). Der vollständige Bruch mit dem Idealismus und seiner „Seele" führt jedoch nicht zu einer Bejahung des Realismus. Auch in diesem werden ja Wirklichkeit und Erkenntnis identisch gesetzt und die Unendlichkeit des Wirklichen behauptet. Und wenn Gegenwart und Erfahrung bei Grisebach gleichgesetzt werden, so ist diese Erfahrung auch nicht im Sinne des *Empirismus* zu verstehen. Denn dieser meint ja die wissenschaftlich denkbare und begreifbare Erfahrung. Wahrheit und Wirklichkeit sollen ganz auseinandergerissen werden. Da Idealismus, Realismus, Empirismus, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, Beziehungen zwischen Denken und Wirklichkeit stiften, werden sie sämtlich abgelehnt. Der „Existentialismus" löst jedoch die abgewiesenen intellektualistischen

1) Grisebach a. a. O. S. 47.

Digitized by Google

Richtungen bei Grisebach *nicht* ab. Auch die anthropologische Existenz ist nicht der Gegenwart und Wirklichkeit gleichzusetzen. Keine seiner Formeln wird angenommen: weder die Dialektik des existentiellen Denkens, noch phänomenologisch-ontologische Betrachtung des Daseins im Sinne *Heideggers*, noch der Primat der Praxis, wie sie der Ethizismus oder die praktische Theorie im Sinne von *Lukács* darstellen. Die Dialektik wird von Grisebach in jeder Form, also auch in der des Existentialismus, abgelehnt. Sie erscheint ihm als die eigentliche Ausflucht der Immanenz gegenüber dem Transzendenten, als der Versuch, den Widerspruch des „Außen" zum „Innen" in dieses Innere selbst zu verlegen. Dialektik ist ihm spezifisch *monologische* Haltung des Erkennenden, der sich mit sich selbst unterredet, im scheinbaren *διαλέγεσθαι*, also einen Scheindialog abwickelt, nicht wirkliche Unterredung mit einem andern Du. Philosophische Dialektik ist für ihn der Versuch, den Dialog in den Monolog, die Wirklichkeit in die Idee zu verlegen. Sie sei der radikalste, weil verzweifeltste Ausfall der „Erinnerung" in die „Gegenwart". Sie gelangt damit aber nicht aus dem Zirkel des grenzenlosen Ich in die Begrenztheit des Nicht-Ich hinaus. Die Betonung des transzendenten Du ist uns aus der dialektischen Theologie geläufig. Aber auch zu dieser erfolgt hier eine entscheidende Abgrenzung. Sie ist durch den Unterschied negativ dialektischer und antidialektischer Haltung bestimmt. Die dialektische Theologie hat den Vorwurf des Monologismus gegen die Identitätsphilosophie und ihre positive Dialektik erhoben. Sie stand gegen eine Versöhnung der Gegensätze. Aber sie suchte doch die *Beziehung* der unversöhnten Gegensätze zu denken. Sie vereinigte in der *Antinomie* — wenn auch bei *Gogarten* bereits wider Willen — Transzendentes und Immanentes. Grisebach denkt die dialektische Theologie kritisch zu Ende. War sie doch sowohl als Identitätsphilosophie wie als Antidialektik, vollendbar. Grisebach geht ihr gegenüber den letztgenannten Weg und gelangt auf ihm notwendigerweise zu den in der dialektischen Theologie angelegten *nihilistischen Konsequenzen*. Wo bereits bei *Gogarten* die Deutungslosigkeit, die volle Passivität des Subjekts stand, geht Grisebach weiter, um alle Beziehungen vom Innerlichen zum Transzendenten abzureißen. Bei ihm wird nicht mehr *unsere* Frage als Gegebenheit von außen erfaßt und dadurch in Frage gestellt. Die immanente Frage wird zugunsten eines unbegreiflichen Angesprochenwerdens von außen völlig negiert. In der Frage erinnert man sich der Antwort, man entwickelt die Antwort von innen her aus den Bedingungen der Frage. Im Frage- und Antwortspiel der Erkenntnis wird niemals ein „ganz anderes" (totaliter aliud!) erfahren. Im Wahrheitssuchen ist in der Frage die Antwort schon vorweggenommen,

Digitized by Google

deshalb steht nach Grisebach hier an Stelle des Suchens der Wirklichkeit die Scheinwelt der grenzenlosen Korrelationen. Wegen ihres Restes an Dialektik muß die dialektische Theologie von Grisebach als Philosophie, das bedeutet für ihn als unkritische Metaphysik (des „Vorbehaltes"), abgelehnt werden. Weder vollendete noch rudimentäre Dialektik ist ihm mehr „für eine Begründung der Existenz zuständig". Ebenso wie die absolute Identität, wird auch das Paradox als ein Zuviel an Begrifflichkeit, an „Selbstbewußtsein", an gedanklicher Beziehung des Subjekts zum transzendenten Objekt angesehen. „Das objektive Prinzip einer Offenbarungstheologie bleibt wie das subjektive Prinzip des Idealismus ein Grundsatz der Erinnerung" [1]). Auch Kierkegaard sei eben in die Realdialektik verstrickt und nicht von der „Herrschsucht" des Subjekts freigeworden. „Aber das Paradox ist deshalb nicht Voraussetzung einer gegenständlichen Erkenntnis. Wir sagen nicht nein und zugleich ja. Wir behaupten nicht einen neuen Sinn, dessen Negation als Unsinn zugleich vorbehalten bleibt" [2]).

Ebenso wie jede dialektische wird auch *Heideggers* ontologische Behandlung der Existenz abgelehnt. Denn auch für diesen Denker, der im folgenden behandelt werden soll, fällt ja das Dasein als Fundierung des Seins mit *unserer* Existenz zusammen. Die Zeit, die ihm den Horizont jedes Seinsverständnisses darstellt, ist auf unser Bewußtsein bezogen, also nicht als reine Gegenwart von der Innerlichkeit und Erinnerung zu trennen. Phänomenologie arbeitet durchgehend mit dem Begriffe des „Wesens" als dem Gegenstande innerer „Schau", die von Grisebach so radikal verworfen wird. So kommt neben der Dialektik Existentialismus in phänomenologischer Form erst recht nicht in Frage.

Was aber sind denn Gegenwart, Existenz und Wirklichkeit, die in dieser Philosophie die ausschlaggebende Rolle spielen? Eine Lösung dafür scheint sich in der *ethischen* Haltung anzubieten. Kritische Ethik lautet ja der Untertitel des Hauptwerkes. Gegenwart wird immer wieder auch als ethische Wirklichkeit gegen die Innerlichkeit abgehoben. Die Begrenztheit des Gegenwärtigen mag dann die Enge und Begrenztheit des sittlich-praktischen Alltags bedeuten, der sich mit seinen harten und unentrinnbaren Forderungen jeder Phantasiewelt entgegensetzt. In der Tat scheinen die Wirkungen von Grisebachs Philosophie von dieser ihrer Haltung auszugehen. Setzten diese Züge sich wirklich einwandfrei und unmißverständlich durch, dann wäre hier tatsächlich — unbeschadet der unkantischen Einstellung zum Erkennen — kritische Philosophie mit ihrem

1) A. a. O. S. 34. 2) A. a. O. S. 29.

Digitized by Google

Primat des Praktischen erneuert. Die Gegenwart stände als Sphäre des Handelns dem innerlichen Denken gegenüber. Existenz wäre zwar nicht, wie bei *Lukács*, der Gegenstand einer dialektischen praktischen Theorie, aber einer dem Denken überlegenen Praxis.

Indessen halten wir im Gegensatze zu diesen Zügen doch an unserer Charakterisierung der Grisebachschen Lehre als negativ existentiellen Denkens fest. Vielmehr: *diese Philosophie wird durch die Zweideutigkeit wirklich ethischer und negativ existentieller Einstellung charakterisiert.* Sie zeigt auf der einen Seite das Gesicht eines *Kritizismus der ethischen Transzendenz*, den Formen des „Kritizismus der Transzendenz" verwandt, die besonders *N. Hartmann* verkörpert. Ihr anderes Gesicht aber wendet sich nach einer schlechthin unbegreiflichen, also nicht mehr kritischen Transzendenz, deren Formulierung von jeder Art des Begriffs, von jeder Praxis hinweg ganz ins *Mystische* führt. Dies Transzendente ist jene Gegenwart, die von jeder Zeitbestimmung, von jeder Beziehung auf das Subjekt, jeder begrifflich zu formulierenden Erfahrung losgerissen wird und so vollkommen ins Leere verschwimmt. Denn ist etwa die Begrenztheit des praktischen Ablaufs, ist etwa ethisches Handeln in diesem Begrenzten *loszulösen von der Erinnerung?* Was bliebe denn von einer Existenz übrig, die jedweder Kontinuität, jedweder Anknüpfung an Erinnerungsbilder entbehrte? Wir können uns eine radikal ungeschichtliche Existenz kaum als tierische Existenz vorstellen. Menschliche Existenz aber als Schauplatz ethischen Handelns ist sie gewiß nicht. Oder soll vielleicht eine göttliche Existenz gemeint sein, die der Erinnerungsbilder in ewiger Zeitlosigkeit nicht bedürfte? Warum aber wird dann diese Existenz gerade als die endliche und begrenzte bezeichnet, warum soll sie eine ethische Wirklichkeit der Ansprüche von außen, der Forderungen und Pflichten darstellen? Aber das ist der Tatbestand bei Grisebach: die Motive einer bloß das Erkennen transzendierenden ethischen Wirklichkeit werden mit dem Gedanken einer *spekulativ-jenseitigen Wirklichkeit* verschlungen. Diese ist der Gegenstand des negativ existentiellen Denkens. Die von der Erinnerung losgeschnittene Gegenwart ist *zeitlose Gegenwart.* Es gibt, wie auch Grisebach einsieht, nicht Zeit ohne Erinnerung und Kontinuität. Die Erfahrung, von der gesprochen wird, ist ein „Jenseits aller Erfahrung"! Das Paradox soll vermieden werden, aber der brutale Widerspruch dieses Gedankens zeigt alle Nachteile des Paradoxdenkens ohne seine bewußte Tiefe. Mit dem Gedanken der von der Vergangenheit und Zukunft losgerissenen zeitentrückten Gegenwart hat sich diese Philosophie vielmehr zu einem spekulativen Punkte *verstiegen*, von dem es kein Vorwärts und Rückwärts mehr gibt.

Digitized by Google

Man hat sich auch hier in die Luft gestellt, ohne das wie die dialektische Theologie offen auszusprechen. Im Gegenteil wird beim Balancieren auf dem Abgrundrande der Stand auf dem sicher begrenzten Boden der Erfahrung verkündet. Die Spekulation nimmt die Maske des schlichtethischen Alltagsmenschen vor. Diese Momente nehmen der „Gegenwart"-Philosophie einen Teil des in der dialektischen Theologie vorhandenen Ernstes und bedrohen sie mit der Gefahr des Snobismus. Auch negativ existentielles Denken bleibt existentielles Denken und damit Dialektik. Uebrigens kommt bei allem „Vorbehalt" der eigenen „Terminologie" gegenüber (die Begriffe werden als „Termini" von Grisebach bezeichnet, um dem Sinncharakter von Begriff und System zu entgehen) die Dialektik doch in einer besonderen Form zum Durchbruch. Drei Termini werden voneinander unterschieden. Der *unbegrenzte Terminus* bezeichnet den Dogmatismus und das unkritische Denken. Die *rein durchgeführte Methode* der „Erinnerung" (d. h. des begrifflichen Denkens selber) führt zur kritischen Einsicht in dessen Unfähigkeit, sich selbst zu begrenzen. Damit aber ist kritische Einsicht in die Begrenztheit des Denkens gesetzt. Die dritte Bedeutung weist auf das echte *Begrenzende* hin, das als ein schlechthin anderes im „Außen" liegt. Sie ist Einsicht in den „*Widerspruch*", der uns „begegnet", der das Außen zu einer „Widerfahrung" macht. In direkter Form könnte vom Transzendenten aus nur dogmatisch durch Einbeziehung in die Innerlichkeit gesprochen werden. Deshalb könne nur indirekt, in Andeutungen, von ihm die Rede sein. Das echte Transzendente im Gegensatz zu dem dialektisch immanent gemachten wird so Gegenstand einer *indirekten Methode*, es wird angedeuteter „Widerspruch". Negativ existentielles Denken schaltet alle Prädikate der immanenten Existenz von seinem Gegenstande aus. Das ist seine Behandlung in der indirekten Methode, die ja auch bei Kierkegaard neben dem Paradox ihre Rolle spielte. So gelangt die ausgeschaltete negative Dialektik erwartungsgemäß zum negativ existentiellen Denken zurück.

Die gesamte Situation wird bei Grisebach noch kompliziert durch das Ineinander von Gegenwart im gewöhnlichen Sinne des Wortes und zeitloser Gegenwart, von empirischer und transzendenter Erfahrung. Erfahrung im Sinne von Empirie ist ja „uns" zugänglich, transzendente Erfahrung müssen wir „erwarten". Sie wird Gegenstand unserer Hoffnung. „Es kann nur indirekt allgemein verständlich von einer Welt der Gegenwart als Problem gesprochen werden. In Erwartung der eigenen Infragestellung darf man auf eine Welt der Erfahrung hoffen"[1]). Kein

1) A. a. O. S. 70.

Digitized by Google

Wunder, daß das vom Boden der Zeit und deren Modus der Vergangenheit künstlich getrennte Problem der Gegenwart auch noch von dem der Zukunft in Verwirrung gebracht wird. Denn die Gegenwart oder Erfahrung, auf die wir „hoffen" dürfen, ist doch wohl auch zukünftig zu nennen. So kleidet sich der gekennzeichnete Widerspruch zwischen Ethik und Spekulation bei Grisebach zugleich in die Zwiespältigkeit von Gegenwarts-Gegenwart und Zukunfts-Gegenwart. Sowohl der Terminus Gegenwart wie der des kritischen Denkens werden zwiespältig verwandt [1]).

Wir haben eben empirisch-begrenzte von transzendent-unbegrenzter Gegenwart, Erfahrung von Widerfahrung zu unterscheiden. Ebenso ist kritisches Denken zugleicb begrenzt und Andeutung des Begrenzenden. Die transzendente Gegenwart erhält zugleich den Einschlag von Zukünftigkeit. Dies wiederum wirkt sich in einer verdoppelten Fassung der Zukunft aus. So verschlingen sich das Pathos des Alltags, der Zukunft und eines transzendenten Mysteriums bei Grisebachs „Gegenwart" ineinander.

In der konkreten Durchführung dieser Philosophie triumphiert freilich dieser Verwirrung gegenüber der einfachere Faktor der kritischen Ethik. Er muß sich trotz aller Verklausulierungen durchsetzen, wenn diese Philosophie nicht in einer totalen Unfruchtbarkeit enden soll. Allerdings geschieht diese Durchsetzung im Kampfe mit den eigenen philosophischen Voraussetzungen durch deren Abflachung zum Kompromiß. Grisebach nimmt zu konkreten ethischen Fragen der Ehe, Familie, des Rechtes, des Staates, der Zivilisation und Kultur Stellung. Würde er hier im Sinne der radikalen Kritik, die in Wahrheit radikaler Nihilismus ist, vorgehen, so würde gar keine Aussage möglich sein. So nimmt er statt des Terminus der transzendenten begrenzenden Gegenwart hier die begrenzte zu Hilfe. Die Gegenwart des praktischen Alltags ist natürlich niemals vergangenheits-, zeit- und ichlos, sie ist in Wahrheit *und* Wirklichkeit, in eine Kontinuität einbezogen. Das Resultat der kritischen Betrachtung dieser Gegenwart fällt darum durchaus mit dem einer sozusagen normalen Kritik zusammen. Der Dogmatismus der „Standpunkte" wird abgewehrt. So wird etwa der wirkliche Staat dem wahren gegenübergestellt zur Abwehr eines absoluten Systems der Staatsphilosophie. Der „konkrete Rechtsstreit" in seiner Unerschöpflichkeit durch das Normensystem steht gegen das Recht als Normensystem. Es wird von der Familie als dem

1) An Stelle des Bewußtseins der *Dialektik* der *Begriffe* steht eben der angeblich kritisch-vorsichtige, in Wahrheit jede Laxheit gestattende *zwiespältige* Gebrauch der *Termini*.

Digitized by Google

„Schauplatz der Geduld" im Gegensatze zur einseitigen Herrschaft einer Generation über die andere, eines Ehepartners über den anderen geredet. Der Unterschied der unterrichtlichen Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler und der erzieherischen zwischen Vater und Sohn wird betont und der Gegensatz der Generationen sogar als der zweier Normensysteme, eines konservativen und eines revolutionären, formuliert. Selbst von „echter Kultur" im Gegensatze zu Zivilisation ist die Rede. Kurz, wir begegnen bei diesen Betrachtungen durchaus nicht dem so gänzlich „anderen", unserem Wesen widersprechenden, transzendenten Du, sondern dem — Mitmenschen, dessen Wesen „monologisch" (nicht eher monadologisch?) im Selbstbewußtsein von uns entwickelt und vorweggenommen wird. Die Anwendung dieser Philosophie führt zu Ergebnissen, die weit schlichter und banaler anmuten als der Gedanke der zeitlos transzendenten Gegenwart. Wir haben es bei ihnen mit einer Ausprägung des kritischen Irrationalismus im ethischen Interesse zu tun, mit einer Betonung der Individualität gegenüber dem Normensystem, des Einzelfalles gegenüber dem Allgemeinen, des Du gegenüber dem Ich.

Allerdings lenken die Schlußbetrachtungen Grisebachs wieder zur Grundlegung zurück. Sie verschärfen sogar deren Paradoxien. In ihnen vollzieht sich die endgültige Loslösung der „Gegenwart" vom Zeitbegriff. Die Zeit wird zur „*personalen Form*", damit zum subjektiven Schema der Erinnerung gestempelt. Diese Polemik bestätigt allerdings nur die Einsicht, daß Zeit und *Präsenz* zusammengehören, daß die Form der Zeit nicht vom Bewußtsein und seiner *Fähigkeit zur Vergegenwärtigung* loszulösen ist. Vergegenwärtigung ist allerdings Erinnerung der Vergangenheit und Vorwegnahme der Zukunft. Bereits die objektive Zeit ist Analogon des Gedächtnisses, die subjektive Zeit des Bewußtseins rückt noch enger mit diesem zusammen. Vergegenwärtigung als „organische" Beziehung der Zeitmodi, als Einordnung der Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft ist in der Tat schärfste Antithese zur Gegenwart im Sinne Grisebachs. Aufhebung der Vergegenwärtigung ist Aufhebung der Zeit und umgekehrt. Und mit der Zeit werden konsequenterweise die Gegenstände der Natur und Geschichte aufgehoben. Sie werden zur Traumwelt gestempelt, weil sie durch das „personale" Stellensystem der Zeit bedingt werden. Radikaler Irrationalismus betrachtet somit alle geformte Wissenschaft und Kultur als Schein. Er überschlägt sich im radikalen Nihilismus, indem er auch alles Ungeformte und Gegebene, das Dasein zugleich mit dem Sein zur Traumwelt rechnet. Es bleibt ein völlig kahles Transzendentes übrig, das die Namen „Gegenwart" und „Erfahrung" erhält, kahler als je das „caput mortuum" eines spekulativen Dinges an sich

Digitized by Google

gewesen ist. Diese Philosophie lebt in der konkreten Durchführung ähnlich der dialektischen Theologie (aber mit noch weniger Recht als diese) von den Anleihen bei anderen Denkformen, hauptsächlich bei dem Kritizismus der Transzendenz. Gewiß „vernehmen wir aus der Geschichte nur, was unsere Urteilsform der Zeit in sie hineinlegte“ [1]), gewiß sind die Gegenstände der Natur konstituiert durch das Zeitschema. Aber die Ordnungssysteme machen die Wissenschaft nicht wirklichkeitslos, sondern dienen ihr zur Bemächtigung der Wirklichkeit. Sie ist damit ebenso wirklich, wie es — Tod oder Mitmensch sind, die ja Grisebach auch in das Schema der Erinnerung rückt, ebenso wirklich wie menschliches Dasein, das bei *allen* Lebenden nach Grisebach eigentlich „ewige Gestrigkeit“ bedeutet. Kein Wunder, wenn „Heutigkeit“ mit — „Nie-Gestrigkeit“ gleichgesetzt wird!

Zum Schlusse unserer kritischen Betrachtungen soll die Haltlosigkeit der Konzeption noch an dem Schema verdeutlicht werden, das Grisebach als terminologische Verdeutlichung (beileibe nicht etwa als abgekürztes System) seinem Werke beigefügt hat. In einigen Stichproben sei es hier wiedergegeben.

Vergangenheit	Gegenwart		Zukunft
Erinnerung	Erfahrung		Erwartung
Unbegrenztheit	Begrenztes	Begrenzendes	Grenzenloses
Wahrheit	Wirklichkeit	Entscheidung	Tod Schicksal
Idealismus	Erkenntniskritik	Widerfahrung	Apriori und Existential
Realismus	Eth. Realismus (Empirismus)		
Zeitbegriff und Zeitbild	Reale Zeit	Zeitmoment	Ueberzeitlichkeit
Existenz Dasein	Ethische Existenz	Störung	Möglichkeit
Individualität	Leidenschaft	Der Zukünftige	Die Unsterblichkeit
Recht	Rechtsstreit	Auflehnung	Gerechtigkeit als Ideal
Zivilisation — erinnerte Kultur	Echte Kultur	Widersacher	Technik

Die zwei Termini der Zukunft fallen an diesem Schema sofort auf. Die Zukunft tritt in der Funktion der Gegenwartsbegrenzung und der Grenzenlosigkeit auf. In dieser letztgenannten steht sie mit der Vergangenheit (oder Zeit) auf der Seite des Verdammten. Die grenzenlose Zukunft ist *gedachte* Zukunft, vorweggenommene, in die Innerlichkeit einbezogene,

1) A. a. O. S. 573.

Digitized by Google

mithin nach Erinnerungen konstruierte. Man erhält so aus gegnerischem Munde die indirekte Bestätigung der Kraft des Geistes, der sich allerdings in der Antizipation der Zukunft kraft seines zeitlosen Momentes bewähren kann. So stehen ganz mit Recht auf dieser Seite die Kategorien, die Formen, die Werte, in ontologischer Fassung: die Existentialen. Der andere Terminus der begrenzenden Zukunft aber hat ganz einfach die Transzendenzfunktion der „Gegenwart" übernommen. Deren Immanenzfunktion steht auf der Seite des Begrenzten. Der Widerspruch hat in der erwähnten Weise hier seinen Ausgleich gefunden. Seine widersprechenden Seiten sind aufgeteilt. *Die „Termini" der begrenzenden Zukunft (gleich transzendent-zeitloser Gegenwart) haben den Charakter des Mysteriösen. Die der begrenzten Gegenwart aber schillern zwischen Empirie und Transzendenz der Zweideutigkeit des Gesamtaufbaus entsprechend.* Denn Realzeit, ethische Existenz, Erkenntniskritik, Wirklichkeit, Erfahrung können durchweg die Bedeutung kritisch begreiflicher, unter dem Gesetze der Identität stehender, zeitlicher Empirie besitzen. Es kann sich ihnen jedoch jener Sinn von Transzendenz beimischen, der im Gedanken der Gegenwart ursprünglich die zentrale Rolle spielte. Steht ja sogar der Terminus „echte Kultur" gegen „Zivilisation", also eine gewiß abgegriffene Unterscheidung im Schema der unbegrenzten Gegenwart. So ist bei Grisebach durch die „Künsteleien", die das „Gefüge" der Zeit „verstellen" [1]), ein merkwürdiges Gemisch aus echtem Kritizismus, Dialektik und paradoxem Denken entstanden. Ihm kann kritische Dialektik nur wieder Leibnizens philosophische Einsicht in die wirkliche Struktur der Zeit gegenüberstellen: „La présence est chargée du passé et grave de l'avenir."

5. RECHT UND GRENZEN DES EXISTENTIELLEN DENKENS BEI MARTIN HEIDEGGER.

a) Heideggers Philosophiebegriff.

In der Philosophie *Heideggers* [2]) hat die existentialphilosophische Strömung der Gegenwart ihren Höhepunkt erlangt und ihre umfassende Formulierung erhalten. Sie ist hier in das Flußbett strengsten Philosophierens gelenkt und durchweg methodisch fundiert worden. Nicht als Krise der Philosophie tritt hier der „Existentialismus" auf, um sie als religiöses oder politisches System zu sprengen. Er wird hier vielmehr zum originalen Neubau der Philosophie verwandt. Von der Grundlage

1) Selten drängen sich die polemischen Wendungen Lasks so auf wie hier.
2) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Erste Hälfte. Halle 1927.

Digitized by Google

der phänomenologischen Methode aus existentiell zu philosophieren ist das Ziel der Heideggerschen „*Fundamentalontologie*". In diese methodische Grundlage werden die wichtigsten Motive der Gegenwartsphilosophie wie der Philosophiegeschichte hineingearbeitet: Aristoteles, die Scholastik, Kant. Wir haben so in Heidegger eine der allerwesentlichsten Erscheinungen der gegenwärtigen Philosophieepoche vor uns. Die Wirksamkeit dieses mit seltener Originalität und bohrender Denkkraft gerüsteten Denkers wird zunächst nur durch den Panzer seiner Sprache gehemmt, die über die Schwierigkeit und Neuartigkeit des Gegenstandes hinaus spröde und oft mit Mühe entzifferbar ist.

Obwohl noch nicht der Gesamtaufbau dieses *Systems* existentiellen Denkens vorliegt — und gegen Kierkegaards Grundsatz wird hier tatsächlich ein „System des Daseins" aufzuführen gesucht —, sind seine Grundsätze deutlich genug für Darstellung und Kritik entwickelt. Das philosophische Grundproblem seit den Tagen der Eleaten, das Problem des Seins, die Frage der Ontologie soll vom *Dasein* aus ihre Beantwortung erhalten. Das bedeutet ein Programm existentiellen Denkens. Das Dasein ist das einzige Seiende, von dem aus zum Sein zu gelangen ist. Es ist nicht wie bei Lask, der diese Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein aufstellte, der gegebene Inhalt für die kategorialen Formen der Wirklichkeit. Eine solche Betrachtung arbeitet zwar nicht mit der Voraussetzung einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit, aber sie setzt die Möglichkeit einer Scheidung von Wirklichkeit und Subjekt von vornherein voraus. Sie ist erkenntnistheoretisch, nicht ontologisch fundiert. Das Seiende, das den Horizont der Seinsfrage bei Heidegger darstellen soll, ist das selbst „wirklich" existierende Ich. Philosophie als Daseinsontologie steht unter der Leitidee, daß dies existierende Ich den Schlüssel zu allen philosophischen Problemen liefern muß. Die Fundamentalontologie ist Existentialanalytik. Ein *absoluter* „*Existentialismus*" beherrscht diese Philosophie, dessen Recht und dessen Grenzen in der Stellungnahme zu Heidegger entschieden werden müssen. Dieser Existentialismus führt nicht in die Sphäre des Glaubensparadox, sondern zu philosophischer Grundwissenschaft. Logik und Metaphysik sollen in der Fundamentalontologie ihre Grundlage erhalten, Ethik und Religionsphilosophie hier ihren Ausgang nehmen. Die Ontologie selbst aber entspringt aus dem „Ontischen": sie ist Daseinsverständnis, das nicht von außen die Existenz konstruieren soll und nicht aus bloßer Betrachtung des Daseins emporwächst. Es stellt eine Funktion des Daseins selbst dar. „Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz des vorontologischen Seinsver-

Digitized by Google

ständnisses“ [1]). So besteht keine prinzipielle Trennung zwischen Existenz und Existenzphilosophie. Zur Verdeutlichung dieser Einstellung, aber nur zu dieser, kann die Lebensphilosophie im Sinne des Biologismus und Pragmatismus herangezogen werden. Auch dort sind ja Denken und Verstehen, Philosophie und Wissenschaft nicht von ihrem Lebensgrunde ablösbar. Aber die Existentialanalytik will radikaler sein. Sie sucht unter die Trennung von Unmittelbarem und Vermitteltem, Leben und Geist herunterzugreifen. Sie macht weder ein absolut-unmittelbares „Leben“, noch den Lebensbegriff der Biologie zu ihrem Ausgangspunkte. Die Fundamentalontologie will *ihrem Anspruche nach* vor jeder Psychologie und Biologie ihr Werk beginnen. Sie ist *philosophische Anthropologie*, aus der jene Wissenschaften selbst erst herzuleiten wären. Sie erkennt ihre Verwandtschaft zur verstehenden Psychologie deutlich, aber sie erweitert deren Fragestellungen ins Universelle, dem aristotelischen Satze gemäß: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἔστιν*. Daß damit auch Beziehungen zur Denkpsychologie im Sinne *Hönigswalds* gesetzt sind, wird die kommende Darstellung im II. Halbbande zu erhellen suchen. Im Gegensatze zur Denkpsychologie bleibt allerdings Heideggers Existentialanalytik phänomenologisch orientiert. Die phänomenologische Leitidee des „schlichten Vernehmens“, des „Sichselbstzeigens“ der Phänomene soll ihr methodisches Tun stets begleiten.

Einem neuartigen Gedankenaufbau gegenüber liegt stets die Versuchung nahe, ihn bewußt oder unbewußt in bereitstehende Kategorien zu übersetzen und vorhandene Denkgewohnheiten auf ihn anzuwenden. Wenn eine Philosophie vom existierenden Ich ihren Ausgang nimmt, liegt es nahe, sie nicht nur als Psychologismus und Biologismus, sondern überhaupt als Subjektivismus anzusehen. Demgegenüber gilt es, den vollen Radikalismus dieser Philosophie in Beziehung zu allem neuzeitlichen Denken einzusehen. Die Tendenz der jüngsten Gegenwartsphilosophie, mit allem zu brechen, was im „*Cartesianismus*“ seinen Ausgangspunkt hat, finden wir auch bei Heidegger. Beifällig wird von ihm das Wort des Grafen *York* an *Dilthey* zitiert: „Der ‚moderne Mensch‘, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden.“ Diese Neuzeit wird nun selbst als abgelaufene Vergangenheit angesehen [2]). Der neuzeitliche Idealismus aber hatte ja gerade das Ich zur Grundlage der Philosophie, ein „weltloses“ Subjekt zur „denkenden Substanz“ gemacht.

1) A. a. O. S. 15.

2) In ähnlicher Tendenz spricht auch Eugen *Rosenstock*, der sich selbst als „Sprach“-denker oder „Zeit“denker bezeichnet, von dem Eintritt der „Neuzeit“ in die gleiche Vergangenheit mit Altertum und Mittelalter in „Augustin und Thomas“ (Das Alter der Kirche, Bd. II, 1928).

Digitized by Google

Heidegger wirft diesem Denken nicht nur mangelnde Analyse der Struktur jener Ich-Substanz vor, er will überhaupt hinter den Gegensatz von Substanz und Subjekt zurückgehen. Sein „Anfang" ist ihm weder Substanz noch Subjekt — darin ist er mit Hegel einig. Und auch für ihn ist dies Weder-noch zugleich ein Sowohl-als auch. Nur ist der Ursprung von Substanz und Subjekt hier nicht die Idee, sondern die Existenz. „Allein die Substanz des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz" [1]). Dem Subjektivismus wird gerade der Vorwurf eines abstrakten Subjekts gemacht, das, obwohl durch den Gegensatz zum Dingbegriffe gewonnen, selbst substantialistische Elemente enthält. Der Begriff des Subjekts erscheint Heidegger als philosophische Grundvoraussetzung zu arm, er wird mit seinem Gegensatze, dem Dingbegriffe, zugleich aus der Ursynthesis der Existenz abgeleitet. Auch diese Formulierung ist indessen noch zu sehr der neuzeitlichen philosophischen Terminologie angepaßt. Es handelt sich zunächst gar nicht um Begriffe, sondern am Existieren soll die Ich- wie die Dingstruktur aufgewiesen werden. Beide „Begriffe" sind Formulierungen, in denen die Existenz sich selbst verstehend ausspricht. In ihnen wird ontologisch das vorontologisch Seiende ausgesagt. Dies Seiende ist als „Dasein" nicht dingliche „Vorhandenheit", sondern ichhaft. Das *existierende Ich* greift über den Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus, von Idealismus und Realismus hinaus. Subjekt- wie Objektsetzung sind „Selbstvermittlungen" der Existenz. Das existentielle Ich ist *weder ideales Subjekt* noch eine *dingliche Wirklichkeit*. Der Realismus hat unrecht, wenn er ein an sich Seiendes setzt, um aus ihm das Sein abzuleiten. Aber: „Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der res cogitans selbst zu fragen" [2]). Das Sein des Bewußtseins bleibt also Sein und wird auch hier nicht zu idealer Geltung verflüchtigt. Auf der anderen Seite kann es nicht der objektiven Wirklichkeit zugehören. Nur widerspruchsvoll könnte von ihm als realem Objekt gesprochen werden. Diesen letztgenannten Gedanken formuliert Heidegger allerdings nicht ausdrücklich. Indessen macht schon seine Grundlegung deutlich, wie existentielle Analytik zur existentiellen Dialektik werden muß.

Zunächst allerdings scheint der Existentialismus „vor" dem Gegensatze von Ich und Welt zu stehen. Ichsagen bedeutet ihm von vornherein „in der Welt sein". Ein weltloses Subjekt und eine subjektlose Welt

1) A. a. O. S. 117. 2) A. a. O. S. 207.

Digitized by Google

erscheinen ihm gleich unmöglich. Ich und Welt sind gleich ursprüngliche Voraussetzungen der Existenz. „Nicht zuviel, sondern zuwenig wird für die Ontologie des Daseins ‚vorausgesetzt', wenn man von einem weltlosen Ich ausgeht, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch-grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. Zu kurz trägt der Blick, wenn ‚das Leben' zum Problem gemacht und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird. Künstlich dogmatisch beschnitten ist der thematische Gegenstand, wenn man sich ‚zunächst' auf ein ‚theoretisches Subjekt' beschränkt, um es dann nach der ‚praktischen Seite' in einer beigefügten Ethik zu ergänzen" [1]). Aus diesen Gesichtspunkten entspringt bei Heidegger die grundlegende Gegenüberstellung der *Kategorie* und des „*Existentials*". Die Kategorie ist erkenntnistheoretische, das *Existential* fundamental-ontologische Grundform. Für den Kritizismus ist beispielsweise der Raum Kategorie. Er ist „im" transzendentalen Subjekt, und die „Welt" ist in ihm. Bei Heidegger aber kann es vom Raume heißen: „Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr „in" der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-Sein Raum erschlossen hat" [2]).

b) Die Phänomenologie des Alltags.

Heideggers Philosophieren geht als existentielles Denken den Endlichkeiten des menschlichen Alltags mit Eindringlichkeit nach. In Abwandlung vom Soziologischen ins Individuelle kann ernsthaft bei ihm in Analogie zum Marxismus von einem Vorrange des „Seins" vor dem „Bewußtsein" geredet werden. Zwar ist es die „materielle" Welt des phänomenologischen Philosophen, die uns in eine neue seltsame Sprache übersetzt wird, aber die Tendenz der *praktischen Theorie* kommt zum Durchbruch. Die Alltagswelt wird zu verstehen gesucht, und „Frau Sorge" wird ein Thema der Ontologie. Was für Hegel der alte Mythos vom Sündenfalle am Anfange seiner Logik bedeutet, stellt bei Heidegger die alte Fabel des Hyginus über die Sorge dar. Cura hat den Menschen aus Erde geschaffen, Jupiter diesem Gebilde den Geist gegeben. Den Streit zwischen Erde und Geist schlichtet Saturn (die Zeit) dadurch, daß der Körper im Tode der Erde, der Geist dem Gotte gehöre, daß aber während des Lebens die Sorge die Herrschaft über ihr Gebilde, den Menschen, führe. Wird also hier im Gegensatze zu Faust die „Macht der Sorge anerkannt", werden Furcht und Hoffnung, die für Goethe immer die eigentlichen Haltungen des Philisters bedeuteten, zu Göttern erhoben? Davon ist

1) A. a. O. S. 316. 2) A. a. O. S. 110.

Digitized by Google

auch bei Heidegger das gerade Gegenteil der Fall. Nur der *Ausgang* seines Philosophierens ist jene „philiströse" Alltagssphäre, deren philosophische Berücksichtigung ein Symptom für den Bruch mit der Tradition der antimaterialistisch-humanistischen Einstellung früherer Zeiten darstellt. Die Haltung des Alltags ist praktisch-teleologisch. In der Phänomenologie des Alltags und ihrer Analyse des *„Gebrauchsdinges"* springt daher überall wieder die enge Verwandtschaft mit „pragmatistischen" Gedankengängen in die Augen. Die Sorge ist nicht ein Phänomen unter anderen, sondern das Ursprungsphänomen. Sie definiert die Struktur der Alltagsexistenz. Der Mensch findet sich nicht gegenüber einer vorhandenen Welt als dem Gegenstande seiner Betrachtung, sondern er erschließt und entdeckt diese Welt als Substrat seiner „Besorgungen". Er muß seine Existenz „besorgen", er ist nicht zum Interpretieren, sondern zum „Verändern" der Welt geschaffen, die er sich zweckhaft aneignet und erschafft. Er „schaut" also ursprünglich die Welt nicht an, sondern „sieht" sich im praktisch schaffenden Umgange in ihr „um". Aus Umsicht wird die Sicht, aus Hantierungen mit *Werk-Zeug* wird Erkenntnis gewonnen. Die „Welt" wird von der „Zuhandenheit" des „Zeugs" aus erst als vorhanden erkannt. Die Praxis der Sorge (Existenzerhaltung) bringt die Welt erst in den Modus der „Aufdringlichkeit". Sie meldet sich für den handwerklichen Menschen (homo faber gegen homo sapiens!) als Widerstand. Gegenüber dem ursprünglichen Begriffe der Phänomenologie verliert also diese Alltagsphänomenologie sehr rasch den Vorrang der „Schau". Auf die tätige Hand, nicht auf das betrachtende Auge sind die Erscheinungen gegründet. Das praktische Interesse, nicht θεωρία oder kontemplative Freiheit vom Interesse führen das Szepter. Wir existieren ganz als praktische Theoretiker, und auch unsere „Stimmungen" sind nicht Zustände, sondern Anzeiger unserer mehr oder minder beruhigten Zweckverfolgung. Kontemplatives Anschauen wird selbst aus der praktischen Theorie abgeleitet. Vorhandene Dinglichkeit wird als „Seinsart eines nicht daseinsmäßig Seienden" doch aus dem Dasein abgeleitet. Das Weltbild des naiven Realismus ist notwendig, die Wurzeln der Verdinglichung sind selbst in der Struktur der Existenz aufzugraben. Heidegger sucht die „Wirklichkeit" ganz aus der existentiellen Struktur des Daseins herzuleiten. „Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich-Sein bekunden kann"[1]). Die Ueberwin-

1) A. a. O. S. 88.

Digitized by Google

dung der Verdinglichung *von der „Existenz" aus* führt zu einem *existentiellen Idealismus*, der sich vom kritischen Idealismus scharf unterscheidet. Denn dieser setzt in der Sphäre der „Erkenntnis" Funktionsan die Stelle der Substanz-*Begriffe*. Für die *kontemplative Erkenntnis* will Heidegger die Funktionsbegriffe nur als formalisierte Substanzbegriffe anerkennen. Denn Erkenntnis scheint ihm durchaus auf das Vorhandene gerichtet, sie ist ihm eine Modifikation der Existenz in der Richtung der Verdinglichung. Die existentielle „Funktion" hat für ihn den Charakter der Spontaneität, sie steht „ontisch" in dieser „Schöpferischkeit" vor ihrer erkenntnismäßig notwendigen Umbiegung zur Dingerfassung. Dennoch gibt es für diesen existentiellen Idealismus genug Berührungspunkte mit dem methodischen. So spielt vor allem der Gedanke des *Entwurfs* oder *Vorgriffs* bei Heidegger die gleiche zentrale Rolle wie bei *Cohen* und *Natorp*. Auch das Verstehen ist für ihn nie bloßes Anschauen oder Einfühlen, sondern *Können*. Der „versteht eine Sache", der mit ihr umgehen, sie bewältigen und praktisch durchdringen kann. So werden nicht nur Anschauen und Denken zu Derivaten dieses praktischen Könnens gemacht, auch der Grundbegriff der Geltungsphilosophie, der *Sinn wird als Existential betrachtet*. „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird" [1]). „Sinn ist ein Existential des Daseins . . . Nur Dasein kann sinnvoll oder sinnlos sein" [2]). Wenn im Zusammenhange der Alltagsphänomenologie von der Sprache die Rede ist, so wird sehr charakteristischerweise im Gegensatze zu früheren Epochen, aber im Einklange mit Gegenwartsströmungen [3]) die Emanzipation der Grammatik von der Logik erhofft.

Dem Dasein des einzelnen entspricht das Mit-Sein der anderen als Existential der Alltäglichkeit, die Sorge als Struktur meiner Existenz hat den Charakter der Fürsorge in gleichurpsrünglichem Uebergange zur sozialen Sphäre. An dieser Stelle aber schlägt Heidegger eine neue und für alles Weitere entscheidende Richtung ein. Als Subjekt des Alltagsdaseins wird das „Man" eingeführt. Es ist das Subjekt der Oeffentlichkeit, des durchschnittlichen Miteinanderseins, in dem die *wesenhafte Tendenz des Daseins zur Einebnung aller Seinsmöglichkeiten* zum Ausdrucke gelangt. Wir fühlen uns bei seiner Einführung aus der phänomenologischen Analyse der Alltäglichkeit in die der Kulturkritik versetzt und können uns

1) A. a. O. S. 151. 2) A. a. O. S. 151.

3) Vgl. die Schriften *Eugen Rosenstocks* „Soziologie" I. Berlin, Leipzig 1925 und „Angewandte Seelenkunde (Darmstadt 1924); ebenso *Martin Buber*, „Ich und Du" Leipzig 1923.

Digitized by Google

trotz der Versicherung, daß die bloße Selbstverständigung des Daseins fortgesetzt werde, des Eindrucks, daß hier Wertungen vorliegen, nicht erwehren. Die Alltagssphäre erscheint jetzt als nivellierte Existenz, in der das Dasein nicht in seiner „Eigentlichkeit" funktioniert, sondern eben jenes „Man", die verantwortungs- und entscheidungslose Anonymität der sozialen Konventionen, jene Eigentlichkeit verdeckt. Hier ist das Selbst dem „Man-selbst" gewichen, das jeden und niemanden bedeutet. In der „Uneigentlichkeit" der Existenz herrscht betriebsame Unernsthaftigkeit, „Gerede", „Neugier". Der Alltag wird so der Bereich der Verdinglichung, in dem die teleologische Ursprünglichkeit des welterschaffenden Daseins zu einer Aktivität geworden ist, in der das Dasein stets „sich vorweg" ist. Es weicht gerade dadurch in Flüchtigkeit und Zerstreutheit, weicht der ernsthaften Veränderung der Welt aus. „Die Vermeintlichkeit des Man, das volle und echte ‚Leben' zu nähren und zu führen, bringt eine Beruhigung in das Dasein, für die alles ‚in bester Ordnung' ist und der alle Türen offenstehen" [1]). Die uneigentliche Existenz enthüllt jedoch einen fundamentalen Modus des Daseins: sie entspringt seiner „Geworfenheit". In dieser gründet die Sorgestruktur der Existenz. Dasein ist niemals „Autarkie", sondern muß stets um seine Erhaltung mühend besorgt sein, weil es schon in seiner Wurzel Abhängigkeit bedeutet, weil die Existenz ja nicht causa sui ist. Diesen Tatbestand kennzeichnet Heideggers Existential der Geworfenheit. Durch sie muß das Dasein dem Alltag „verfallen".

c) Der ontologische Sinn von Tod und Gewissen.

Der ganze weitere Aufbau Heideggers steht im Zeichen der Unterscheidung der Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit der Existenz. Die Alltagsphänomenologie weicht Untersuchungen, die ein ausgesprochen ethisches und religionsphilosophisches Gepräge haben. Aber auch mit ihnen sollen wir uns dem Programm gemäß nicht in der Wertphilosophie, sondern in reiner Ontologie, in jenem Daseinsverständnis bewegen, das nur Radikalisierung vorontologischer Daseinstendenzen bedeutet. Der Begriff der „*Angst*" tritt entscheidend neben den der „Sorge" oder vertieft diesen in neuer Richtung. Die „Angst" soll scharf von der „Furcht" geschieden werden, die ihrerseits Ausdruck der Sorge im Bereiche des Alltags ist. Die Angst ist Exponent der „Geworfenheit" und „Unheimlichkeit" des Daseins. Sie ist mit dem „in der Welt sein" überhaupt gesetzt

1) A. a. O. S. 177. Man wird bei dieser Herausarbeitung des *kontemplativen* Elements der bloßen Tagesbetätigung an Lukács' Kritik der reformistischen Tages-„Politik" erinnert.

Digitized by Google

und stellt so jene „Weltangst" dar, von der auch andere Denker gesprochen haben. Die Unterscheidung der Angst von der Furcht vor Daseinsinhalten läßt sie als diejenige seelische Haltung erscheinen, die in der üblichen Sprache durch den Terminus „Ernst" gekennzeichnet wird. In der Angst kehrt das Dasein aus der Alltäglichkeit in sich selbst zurück, in ihr vollzieht sich eine Negation der Alltagsnegativität. Das Dasein nimmt in der Angst jene Geworfenheit bewußt auf sich, die von der Alltagsexistenz aus dem Bewußtsein *verdrängt* werden soll. Denn die Alltagsexistenz ist Flucht vor der echten Weltangst in die betäubende Betriebsamkeit. Alle „Besorgung" wird jetzt als Ausweichen vor der *eigentlichen* Sorge gedeutet, die in der vollen Tiefe der Existenz gründet. Die Furcht vor den Inhalten der Existenz ist Flucht vor der Existenzangst selber. Diese soll „verdrängt", vor ihr soll auf die „Nebenkriegsschauplätze" der Alltäglichkeit ausgewichen werden. Es ist kein Zufall, daß sich bei dieser Ontologie der Stimmungen Wendungen der Psychoanalyse und Individualpsychologie einstellen. Auch diese enge Beziehung ist Symptom der außerordentlichen Schwierigkeit, die Ontologie Heideggers von jeder Art der empirischen Anthropologie abzugrenzen. Aber diese Abgrenzung von Psychologie und Religionsphilosophie muß bei seiner Interpretation stets von neuem erkämpft werden, auch wenn ein Satz wie der folgende durchaus nach religiös transponierter „Neurosenlehre" klingt: „Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Unzuhause, ‚abblendende' Abkehr ... Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-Sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt"[1]). Auf alle Fälle aber ist ein in der kritischen Stellungnahme noch zu beachtendes Schwanken Heideggers darüber bemerkenswert, ob, wie im zitierten Satze, die Alltagsverfallenheit ein Modus des eigentlichen Daseins oder dieses ein Modus der Alltäglichkeit ist.

Das Existential der Angst erhält seine volle Tiefe durch die gedankliche Einbeziehung des Todes in das Existenzproblem. Das „Man" als Subjekt des Alltags sucht in seiner Besorgtheit, seiner Furcht vor den Alltagsinhalten die Weltangst „abzublenden". Weltangst wendet sich zum „geworfenen" Anfang der Existenz, Todesangst ist auf den anderen Pol, auf das andere Ende der Existenz gerichtete Weltangst. „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode"[2]). Der Tod als Ende, als „Parzenschnitt" der Existenz, ist mit dem Problem der Ganzheit, der *Vollendung* der Existenz

1) A. a. O. S. 189. 2) A. a. O. S. 374.

Digitized by Google

kompliziert. In ihm ist die biologische Dialektik, das Problem der vollendeten Lebensganzheit durch den Anspruch des Zusammenfallens des „Endes" (als Parzenschnitt) und der Vollendung (als Ausgereiftheit) übergipfelt. Den Ausweg aus dieser Antinomie soll die *„vorlaufende Entschlossenheit"* bilden, von der die stete Todesmöglichkeit in das Bewußtsein aufgenommen wird. Mit dem Denken der äußersten Möglichkeit und Grenze wird der Existenz eine Ganzheit vor jeder biologischen Vollendung und unabhängig von ihrem zeitlichen Prozesse abgerungen. In der Antizipation des Lebensendes kehrt das Dasein aus der Alltäglichkeit zu sich zurück. Ist deren Wesen das besorgte Sich-Vorweg-Sein, so wird in der Entschlossenheit der „unüberholbare Sinn" der Gesamtexistenz bewußt gemacht und damit das eigenste *„Seinkönnen"* entdeckt. Das Ganze wird in den zeitlichen Augenblick hineingezwungen und gibt der Unruhe des Daseins seine Gehaltenheit. Jeder einzelne Entschluß, jede Stufe der Existenz wird durch jene ontologische Entschlossenheit „überholbar" und „vorläufig", eben gerade weil sie nicht zur äußersten Grenze „vorlaufen". Dabei handelt es sich natürlich um eine andere Vorläufigkeit wie in der Fortschrittsidee. Jeder Augenblick muß prinzipiell als letzter gedacht werden können. So kann prinzipiell in jedem die volle Daseinsganzheit zum Ausdruck gelangen. *Jaspers'* „Grenzsituation", die Heidegger mit Zustimmung zitiert, ist keine vereinzelte Situation, sondern *die* Situation der Existenz schlechthin. Die so aufgefaßte Existenz muß in jeder Phase ebenso unvollendet bleiben wie prinzipiell in ihr vollendbar. Denn das „Noch nicht" des Daseins, sein ständiges Verlangen nach „Ausstand" erhält durch das vorweggenommene Todesbewußtsein die Freiheit zum Tode, die Möglichkeit der Selbstaufgabe und damit die gedankliche Abschließbarkeit. „Das Vorlaufen erschließt die Existenz als äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe und zerbricht so jede *Versteifung* auf die je erreichte Existenz"[1]). Die schlechte Unendlichkeit des Sich-vorweg-Seins, der Gerichtetheit, die ein Ziel einholen will, wird durch das bewußte Aufsichnehmen der äußersten Daseinsgrenze zum Stillstand gebracht. Dieser Stillstand aber bleibt vorweggenommen, faktisch kann er nur mit dem Ende selbst eintreten, keinem wirklichen Augenblick als solchem kann er beigelegt werden. So verwirklicht sich in der Todesbereitschaft zugleich die Befriedung der Alltagssorge wie das „jeden Augenblick unbefriedigte Weiterschreiten". Der Mut zur Todesangst tritt an die Stelle der Todesfurcht und der Lebensverstricktheit, die ja nur ein Ausdruck der Furcht vor jener Angst war.

1) A. a. O. S. 264.

Digitized by Google

Durch die Entschlossenheit wird der Tod mit dem Gewissen verknüpft. Auch für Heidegger ist, wie für die dialektische Theologie, das Gewissen nicht „innere Stimme" monologischen Charakters, sondern echter Anruf an das Ich. Auch hier zeigt sich der übersubjektive Zug des Heideggerschen Existentialismus. Im Gewissen ruft das Dasein sich selbst, und dieses Dasein ist stets mehr als Ich. Es ruft sich aus der Verfallenheit in den Alltag zu sich selbst zurück, der Ruf stellt aus dem Man-selbst das Du-selbst wieder her. Das Gewissen ist „vorweisender Rückruf", so wie die vorlaufende Entschlossenheit zugleich Rückbesinnung, Zusammenziehung der Existenz aus ihrer Zerstreutheit ist. „Das Woher des Rufens im Vorrufen auf ... ist das Wohin des Zurückrufens" [1]). Indem der Ruf des Gewissens vom Dasein aus und zum Dasein selbst ergeht, fordert er, das Dasein in seiner Begrenztheit voll auf sich zu nehmen. Als Daseinsruf ist das Gewissen mit dem Todesgedanken eng verknüpft. Es spricht aus der Weltangst, aus der Eigentlichkeit der Sorge heraus. Mit der echten Sorge sind Tod, Sünde und Schuld verwoben. Die Schuld ist Ausdruck der Geworfenheit, der inneren Nichtigkeit des Daseins selber. Sie ist nicht ein Mangel an etwas inhaltlich Vorhandenem — Dasein ist ja im Gegensatze zu Vorhandensein charakterisiert — sie ist der Koeffizient von Nichtigkeit des Daseins, der aus seiner Erschaffenheit und Abhängigkeit hervorgeht. Auch die Konstatierung dieses Nichtigkeitsmomentes soll sich in rein ontologischem Verstehen, nicht in der Messung der Existenz an einer Norm oder einer Idee des Menschen erschließen. Der Ruf des Daseins war Ruf zu sich selber, so verlangt er das Aufsichnehmen der Daseinsnichtigkeit, so kann er als „*Aufruf zum Schuldigsein*" gedeutet werden. Den Ruf verstehen heißt Gewissen-haben-*wollen*, d. h. den Ernst des Daseins restlos bejahen, den Tod denkend in die Existenz einbeziehen und dadurch das Ganze der Existenz vor sich stellen. „Das eigentliche Denken an den Tod ist das existentiell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen" [2]). Das Dasein ist als Sich-vorweg-Sein in der ständigen Sorge, von den Möglichkeiten des Geschehens „überholt" zu werden, in seiner Zweckgerichtetheit arbeitet die Tendenz, sich dagegen zu sichern. Die todesbereite ethische Entschlossenheit hat das Ende „eingeholt" und kann nicht mehr überholt werden. Die eingeholte Grenze aber ist keine Möglichkeit des Geschehens mehr, sondern die Möglichkeit des eigenen Wesens. So ist dieses Vorlaufen in der Tat Rückkehr zu sich selber: in der Zusammenfassung von Dasein Tod, Schuld und Gewissen bewährt sich die ethische Dialektik. „Wenn

1) A. a. O. S. 280. 2) A. a. O. S. 309.

Digitized by Google

die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Sein-Können *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr überholt werden"[1]). Die existentielle Ethik macht kein besonderes „Gebiet" der Ontologie aus, die „Praktik" ist in den ontologischen Grundbegriffen von vornherein entwickelt. Sie kulminiert in dem Gedanken des „verschwiegenen, angstbereiten Sich-entwerfens auf das eigenste Schuldig-Sein". Der in diesem Sinne Entschlossene erwartet die Zukunft nicht als das zu Fürchtende, von außen auf ihn Zukommende, sondern nimmt sie durch Bereitschaft vorweg. Aus ihrer Antizipation erwächst ihm die Kraft, die „Situation", d. h. aber die Gegenwart selbst zu erschaffen. Auch diese mit religiöser Tiefe erfüllte Ethik kennt die Grundeinstellung der *„hingegebenen Freiheit" (Jonas Cohn)*[2]). Das bereite Aufsichnehmen der Schuldhaftigkeit und Vergänglichkeit der Existenz ist die Voraussetzung ihrer aktiven und freien Gestaltung und ihrer Unabhängigkeit vom innerweltlichen Geschehen.

d) Die Dialektik des Zeit- und Geschichtsbegriffs.

Mit den letzten Bemerkungen ergibt sich auch von Heideggers Ethik aus eine neue Stellungnahme zur Zeit und ihren Modi. Die Existentialanalytik muß sich als Analytik und Dialektik der Zeit vollenden. Mit dem Dasein als Horizont der Seinsfrage ist zugleich die Zeit als ihr Horizont gesetzt. Die Existenz ist nicht in der Zeit, sie ist Zeit*gestaltung*, die gestaltete Zeit ist das gestaltete Dasein selbst. Alle Strömungen der Gegenwart, in denen die Zeit nicht mehr Gegenpol der philosophischen Idee, sondern geradezu Prinzip des Philosophierens ist, kulminieren in Heidegger. *Indem die transzendentale zur existentialen Analytik geworden ist, wird die Geltungsphilosophie zur Zeitphilosophie, werden damit auch die entscheidenden Funktionen der Zeitlosigkeit von der Zeit übernommen.* Im Kritizismus ist die Ethik im zeitlos-gültigen Gesetze fundiert, das in der Autonomie des Gewissens erfaßt wird. Zeitlose Geltung ist unabhängig von den Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, diese Modi werden dadurch gleichmäßig von ihr beherrschbar. Bei Heidegger war das Gewissen durch die vorlaufende Entschlossenheit, also nicht durch Erfassen eines Zeitlosen, sondern durch Zeitgestaltung charakterisiert. Es solidarisierte sich mit einem der Zeitmodi, nämlich der Zukunft. Das *Alltags*dasein verliert sich in dieser Zukunft, es „vergißt"

1) A. a. O. S. 307.

2) Auf dessen „Theorie der Dialektik", die der 2. Halbband behandeln wird, schon mehrfach hingewiesen wurde.

Digitized by Google

sich in ihr und verliert damit auch seine Vergangenheit und Gegenwart. Im Willen zum Gewissen und der Aufnahme des Schuldigseins kam es aus der Verfallenheit zu sich selbst zurück. So führt ethische Zeitgestaltung zu einer ganz bestimmten Dialektik der Zeit: *eigentliche* Zukünftigkeit fällt mit *eigentlicher* Gewesenheit und *eigentlicher* Gegenwart zusammen. „Zukünftig auf sich zurückkommend bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation“ [1]). So besitzt zwar der „Sorge-Struktur“ des Daseins gemäß die Zukunft einen Primat unter den Zeitmodi. Dennoch wäre es trotz der Berührungspunkte der beiden „praktischen Theorien“ falsch, diesen Zukunftsprimat etwa im Sinne von Lukács zu deuten. Die historische Zukunft bei Lukács ist zwar nicht der Zukunft als der objektiven Erfahrungszeit gleichzusetzen, aber sie ist doch auf jene beziehbar. Sie stellt eine besondere bedeutsame Projektion jenes objektiven Modus auf das erlebende und handelnde Subjekt dar. Die Zukunft Heideggers ist restlos ethisch-existentiell konstituiert. Sie ist als eigentliche Zukunft von der Zukunft *im vulgären Sinne* scharf getrennt. Die Vulgärzeit aber ist für Heidegger die Basis der objektiven Erfahrungszeit. Die Modi der eigentlichen Zeit dagegen bilden miteinander ein dialektisch-identisches Ganze. Die eigentliche Zeit fällt mit der eigentlichen Existenz zusammen.

Denn dies ist wohl der entscheidende Punkt in Heideggers Denken, der den Unterschied zu aller Geltungsphilosophie und aller bisherigen Metaphysik bedingt: die objektive Zeit als Form der Erfahrung wird zur Form der Alltagssphäre und ihrer Verfallenheit. Die Zeitkategorie ist Nivellierung des eigentlichen Zeitexistentials. Darüber hinaus werden alle Kategorien als „abkünftige“ Modi, als Abfall der Existentiale begriffen. (Wenn es besonders bei dem Zeitproblem nahe läge, an Bergson zu denken, so ist demgegenüber festzuhalten, daß Bergson nicht das kategoriale Problem der Zeit in den Vordergrund stellt, sondern sich auf den Gegensatz von quantitativ meßbarer und Erlebniszeit beschränkt.) Nicht nur die Geltung und Zeitlosigkeit der Kategorien wird hier von der Existenz selbst übernommen und damit das Geltungsproblem in ein dialektisches Zeitproblem umgewandelt, aus der Ontologie sollen auch die Kategorien ableitbar werden. Existentielle Ontologie übernimmt somit nicht nur das Geltungsproblem, sondern auch das metaphysische der Kategorienerzeugung. Die Zeit der eigentlichen ethischen Existenz ist die ursprüngliche Zeit. Aus ihr sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aus ihr ist die kategoriale Weltzeit abzuleiten. Somit werden die Modi der Zeit als „*Zeitigungen*“ der

1) A. a. O. S. 326.

Digitized by Google

eigentlichen „*Zeitlichkeit*" charakterisiert. Die Zeit *vermittelt sich selbst* in ihren Zeitigungen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind „Zeitekstasen", die Zeitlichkeit tritt in ihnen in ihr „Außer sich", sie legt sich in ihnen auseinander, die Modi werden zu *Emanationen* der ursprünglichen Zeitlichkeit. Mit diesen Gedankengängen ist Heideggers Philosophie zweifellos Dialektik im systematischen Vollsinne geworden. Auch bei ihr steht der Gedanke des Selbst und der Selbstvermittlung im Zentrum. Nur ist dies Selbst nicht zeitlos-unendlich, sondern das Selbst der zeitlich-endlichen Existenz. *Das existentielle Ich ist an die Stelle des absoluten Selbstbewußtseins, die Zeit an die Stelle der Idee getreten.* Die Dialektik des Geistes wird zur Dialektik der ethischen Existenz. Beibehalten aber ist der Gedanke der Emanation, des sich selbst vermittelnden Ganzen in seinen Teilen. Aber es gibt hier keine Nebenordnung mehr zwischen Existentialzeit und Weltzeit und natürlich erst recht keine Ueberordnung der objektiven Erfahrungszeit über die Präsenzzeit, an der z. B. die Denkpsychologie *R. Hönigswalds* festhält. Bei Heidegger soll vielmehr die Zeit des Alltags *und der* Wissenschaft, das Kontinuum als Medium der dinglichen Vorhandenheit aus dem Ursprung der ichhaften Existenz abgeleitet werden. Die Ableitung des erkenntnistheoretischen Apriori aus der „sachbegründeten Apriorität des Daseins" wird versucht. Diese Apriorität ist unabhängig vom „Ansatze eines idealisierten Subjektes". Im Gegenteil: der existentielle Idealismus will den radikaleren Apriorismus gegenüber dem transzendentalen darstellen, indem er eine Art ethischer Deduktion des kategorialen Apriori selbst liefert. In der Fundamentalontologie soll tempus quod aequabiliter fluit, hergeleitet werden von tempus quod existentialiter fluit. Diesen kühnen und schwierigen Gedankengang fassen folgende Sätze zusammen: „Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich" [1]).

Sowohl die echte Zeitlichkeit legt sich in ihren Modi oder Zeitigungen auseinander wie die unechte. Die eigentliche wie die alltägliche Existenz hat ihre Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. In der Struktur der echten Modi herrscht dialektische Einheit der Momente. Die unechten Modi dagegen sind voneinander differenziert. In der eigentlichen Existenz repräsentiert die zur Zukunft vorlaufende Entschlossenheit zugleich die Gewesenheit und erschafft die Situation als den Augenblick verantwort-

1) A. a. O. S. 331.

Digitized by Google

lichen Handelns. Demgegenüber läßt bei der Sorge im Schema der Verfallenheit die passiv erwartete, nicht entschlossen vorweggenommene Zukunft auch die anderen Zeitmodi nicht zur Entwicklung kommen. Hier treibt die Sorge zum flüchtigen Nacheinander, bei dem die durchlaufenen Erlebnisse in der Erwartung kommender sowohl vergessen, wie in ihrer Gegenwart nicht ausgeschöpft werden. Dieses Schema des Nacheinander bestimmt die Vulgärzeit, die öffentliche Zeit des Chronometers, in der sich das „Man" bewegt. Wenn die Zeitmomente des Alltags durch ihre Datierbarkeit und Bedeutsamkeit noch einen existentiell-teleologischen und damit abgeblaßt ethischen Bezug haben, so ist dieser in der Reihe der gleichgültigen Aufeinanderfolge der „Jetzte" ganz verloren gegangen. An dieses ontologisch entleerte Schema aber wird in der Weltzeit der Naturwissenschaft angeknüpft. Dort gelangt die Kontinuität des Vorhandenen zur Entwicklung, und wir stehen in der Verdinglichung bei einer Welt, die außerhalb des Daseins diesem gegeben und ihm transzendent erscheint. Diese Folgeordnung der Erlebnisse ist von der phänomenalen Struktur der Existenz weit entfernt. In ihrem Schema können die einzelnen Zeitmodi als „Einschränkungen" der unendlich gegebenen Zeitkontinuität angesehen werden. Aber auch diese unendliche Zeit ist abgeleitet aus der ursprünglichen endlichen. „Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die abgeleitete als unendliche zeitigen" [1]). Durch den Primat der Endlichkeit und des endlichen Apriori fühlen wir uns an Grisebach erinnert, nur daß bei Heidegger dieser Gedanke des stimmungsmäßigen Charakters entkleidet ist. Indem das Ende der Zeit mit meinem Tode ontologisch bejaht wird, erhält der Vorrang der Ontologie vor der Erkenntnistheorie seine ganze paradoxe Schärfe. Es wird damit gar nicht geleugnet, daß die objektive Zeit nach meinem Tode weitergeht, daß die *Urteile* über dieses Weiterbestehen der Welt gültig sind. Dagegen wird die ontologische Ursprünglichkeit der objektiven Zeit und des Weltobjekts bestritten. Indem mein Tod ins Objektive fällt, nur Gegenstand der fremden Aussagen und des fremden Erlebnisses werden kann, rückt er aus der existentiellen Sphäre heraus, aus deren Apriori die „Welt" erst ihre Ableitung erfahren hatte. Denn auch die Welt begegnet mir nach Heidegger nur als von mir erschlossen oder „aus der eigenen Zukunft entgegenkommend". Das bedeutet, daß alles objektiv Vorhandene seine ontologische Deduktion von der ethischen Existenz her erfährt. Die objektive Zeit bleibt aus dem existentiellen Apriori deduziert. „Das faktisch geworfene Dasein kann sich nur Zeit nehmen und solche

1) A. a. O. S. 331.

Digitized by Google

verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine „Zeit" beschieden ist" [1]). Diese Deduktion des Objekts gemahnt an Fichte. Im Nicht-Ich wird die Tätigkeit des Ichs zurückgespiegelt, das praktische Ich verschafft sich objektiven Raum und objektive Zeit, indem diese Kategorien aus seiner eigentlichen Zeitlichkeit hervorgehen.

Mit der Dialektik der Zeit geht Hand in Hand die der Geschichte, ja, sie ist lediglich ein anderer Ausdruck jener. Auch die Geschichtszeit ist als eigentliche Zeit von der Vulgärzeit unterschieden, die Geschichte wurzelt in der ethischen Existenz. Gerade dadurch erklärt sich die hervorragende Rolle der Vergangenheit und der Tradition in ihr. Denn die echte Vergangenheit war für Heidegger ein Korrelat der in der Entschlossenheit erfaßten Zukunft. So wird ontologisch fundiertes Geschichtsverstehen zum Verständnis gewesener Möglichkeiten aus den Bedingungen der Zukunft. Auch in diesem Geschichtsbegriff ist der Historismus ebenso wie die bloß kontemplative Versenkung in vergangene „Strukturen" restlos überwunden. Auch hier spielen die *Zukunftstendenzen* eine entscheidende Rolle. Nur sie vermögen der Geschichtsdarstellung die ethische Kraft zu geben, die das Eigentliche, von je Gewesene erfaßt. Die „primären" historischen Objekte, die bei Rickert durch die Wertbeziehung konstituiert werden, sind in der ontologischen Substanz der eigentlichen Zeitlichkeit begründet. Die „sekundären" historischen Objekte haben ihren Ort in der Welt- oder Vulgärzeit, an die auch die geschichtliche Existenz ihren Tribut an Verfallenheit zu entrichten hat.

Den Abschluß der existentiellen Zeitdialektik bildet bei Heidegger eine Auseinandersetzung mit Hegels Zeitbegriff und dessen Beziehungen zum Begriff des Geistes. Der Geist „fällt" bei Hegel „in die Zeit", weil diese die formal gleiche Struktur wie der Geist hat. Auch die Zeit ist bei Hegel Negation der Negation wie jener, weil sie die Negation und somit die Wahrheit des Raumes ist. Der Raum ist das gleichgültige Auseinander der Punkte, in dem die unmittelbare Substanz negiert wird. Die Zeit stellt aus dieser negativen Vermittlung als „aufgespreizte" Punktualität das Unmittelbare wieder her. Sie wurzelt im „Jetzt", in der Gegenwart als Spiegel der Ewigkeit. Heidegger lehnt eine solche Ableitung der Zeit von der Verabsolutierung des Jetzt aus als eine von der Vulgärzeit her gewonnene Dialektik ab. Für ihn gibt es nicht den ewigen platonisch strukturierten Geist, der um dieser seiner Ewigkeit willen „präsent" wäre und in die Gegenwart eintreten könnte. Für ihn ist ja die existentielle Zeitlichkeit

1) A. a. O. S. 410.

Digitized by Google

selbst die Substanz wie das Subjekt und ihr Uebergang in die empirische Zeit ihr eigenes dialektisch notwendiges Verfallen. Daher kann es Hegel gegenüber heißen: „Die vorstehende existentiale Analytik des Daseins setzt dagegen in der *Konkretion* der faktisch geworfenen Existenz selbst ein, um die Zeitlichkeit als deren ursprüngliche Ermöglichung zu enthüllen. Der Geist fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert* als ursprüngliche Zeitigung der Zeit ... Der Geist fällt nicht in die Zeit, sondern: die faktische Existenz ‚fällt' als verfallende *aus* der ursprünglichen eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses ‚Fallen' aber hat selbst seine existentielle Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung" [1]).

e) Die Dialektik des Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriffs.

Nach dem Vorangegangenen wird die einzigartige Stellung Heideggers zum Wahrheits- und Wirklichkeitsproblem keine allzu großen Schwierigkeiten für das Verständnis mehr bereiten. Dasein ist von vornherein In-der-Welt-Sein. In der Phänomenologie des Alltags wird dies als gegeben hingenommen, in der Dialektik des Gewissens, der Zeit und der Geschichte wird die Begegnung mit der Welt selbst ontologisch konstruiert. Ein weltloses Subjekt und eine ichlose Welt sind existentiell ebenso unmöglich wie im kritischen Idealismus der Begriff des Subjekts ohne Objekt und des Objekts ohne Subjekt. Existentielle Korrelation steht hier an Stelle der begrifflichen des Idealismus. Dadurch wird schon die bloße Forderung eines Beweises der „Existenz der Außenwelt" als philosophisches Skandalon bezeichnet. Für den existentiellen Idealismus ist diese Fragestellung abzulehnen, da Existenz von vornherein Innen- und Außenwelt umschließt. Das Dasein kann sich nur durch Erschließen der Welt ontologisch verstehen.

Aber auch die erkenntnistheoretische Fragestellung hinsichtlich des Realitätsproblems wird abgelehnt. Auch ihr wird die Konstruktion eines weltlosen Ichs zum Vorwurf gemacht, das immer noch ein Korrelat zur dinglichen Substanz bedeuten soll. Die bloß logische Korrelation zwischen Subjekt und Objekt könne die existentielle nicht ersetzen. Der logische Idealismus lasse den naiven Realismus in der existentiell praktischen Sphäre unbegriffen stehen. Der Kritizismus — wir glauben Heidegger hierbei richtig zu interpretieren, ohne daß sich die ausdrücklichen Formulierungen bei ihm finden — bezeichne den naiven Realismus als eine praktisch unvermeidliche komplizierte Metaphysik, die sich selbst über-

1) A. a. O. S. 436.

Digitized by Google

lassen bleibt. Es gelte aber gerade den naiven Realismus zu verstehen, so gewiß die Praxis am Ausgange des ontologischen Problems stände. Die Ontologie habe diese Praxis gedanklich „aufzuheben". Indem die erkenntnistheoretische Fragestellung dies nicht vermöge, bleibe sie selbst noch von ihrem Gegenpol, dem naiven Realismus, abhängig. Dies sei die Folge ihres mangelnden ontologischen Selbstbewußtseins. Erkennen aber ist ontologisch betrachtet das Dasein im Modus der Verfallenheit. Erkennen sublimiert — auch hierbei drängt sich die Verwandtschaft mit dem Pragmatismus auf — die Sphäre des Alltags und ihr Zentrum der dinglichen Vorhandenheit. Deshalb wird das Subjekt des erkenntnistheoretischen Idealismus ontologisch als der Schatten des Man-Subjektes betrachtet. Die Entstehung des Erkenntnisproblems selbst aus dem dialektisch notwendigen Fall der endlichen Zeitlichkeit in den unendlichen Alltag werde im Idealismus nicht begriffen.

Heidegger versucht also eine Stellungnahme jenseits von transzendentalem Idealismus und Realismus. Die „Unabhängigkeit" und das „An sich" des Vorhandenen, die im Wirklichkeitsbegriff gesetzte Transzendenz sind der Ausdruck der dialektischen Beziehung von Existenz und Verfallenheit. Im innerweltlich Seienden kommt dem Realismus kein Vorrang vor dem Idealismus zu. Existentieller Idealismus soll transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus, Subjektivismus und Objektivismus hinter sich lassen. „Wenn das ‚Subjekt' ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: die Welt ist ‚subjektiv'. Diese ‚subjektive' Welt ist aber dann als zeitlich transzendente ‚objektiver' als jedes mögliche ‚Objekt'" [1]). Subjektiver als jedes mögliche Subjekt, objektiver als jedes mögliche Objekt: mit dieser paradoxen Fassung werden existentielles Subjekt und existentielles Objekt von jedem Subjekts- und Objekts*begriffe* abgehoben. „Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt, und wenn kein Dasein sich zeitigt, ist auch keine Welt ‚da'" [2]).

Die Behandlung des Wahrheitsproblems erfolgt analog dem Wirklichkeitsproblem. *Auch Wahrheit ist ein Existential, ihr primärer Ort ist infolgedessen nicht die Erkenntnis und das Urteil.* Sondern das Dasein ist „in der Wahrheit sowohl wie in der Unwahrheit" je nach seinem Status in der Eigentlichkeit oder der Verfallenheit. Auch hier wird Wertphilosophie zugunsten der Ontologie auf der Basis existentieller Ethik verdrängt. „Dasein ist *‚in der Wahrheit'*. Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je in alle ‚Wahrheit' eingeführt

1) A. a. O. S. 366. 2) A. a. O. S. 366.

Digitized by Google

sei, sondern daß zu seiner existentiellen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört“ [1]). Der vulgäre Wahrheitsbegriff aber soll als sekundärer Wahrheitsbegriff aus dem primären abgeleitet werden. Bei ihm kommt das Urteil zu seinem Rechte. Aber auch dem Urteilsphänomen gegenüber werden die Grundlagen der Wertphilosophie zu zerstören gesucht: unbekümmert um die gefährliche Nähe des Psychologismus wird die Trennung des Urteils*gehalts* sowohl vom Urteilsvollzug wie von der realen Tatsache relativiert. Dem Urteilsvollzug kommt eine wesentliche Rolle für die Wahrheit unter den Gesichtspunkten der praktischen Theorie zu. Handeln „schlägt“ in Erkennen „um“, wenn der Akzent vom Zuhandenen auf das Vorhandene überspringt, wenn sich das Dasein auf die dingliche Welt fixiert. Im Gegensatze zum Platonismus und seinen neukritizistischen Wiederbelebungen liegt Wahrheit nicht im hinzunehmenden Objektiven. Sie ist ursprünglich nichts Entdecktes, sondern wird zur Funktion des Entdeckens. „Die existentialontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit“ [2]). Wenn sich darin wiederum die Nähe zum methodischen Idealismus der Marburger Prägung zeigt, so weist andrerseits die Einheit von Entdeckung und Entdecktem in der Wahrheit in die Richtung der Dialektik. „Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken ist die Seinsart der Wahrheit“ [3]).

f) Die Grenzen des Existentialismus: Ontologie und Existentialphilosophie.

Das Recht des Existentialismus ist aus der bisherigen Darstellung Heideggers zu erschließen. Es wird am Schlusse der kritischen Stellungnahme noch einmal formuliert werden. Bei der Behandlung seiner Grenzen ist allerdings die Unabgeschlossenheit des Heideggerschen Werkes zu berücksichtigen. Er hat ja erst den Horizont der Seinsfrage abgehandelt, diese selbst ist noch nicht zur Beantwortung gelangt. Die kritische Seite seiner Antwort aber ist aus dem Vorliegenden bereits genau feststellbar: der Seinsbegriff der Geltungsphilosophie und das „Uebersein“ der Metaphysik sollen ersetzt werden durch einen vom Dasein abgeleiteten Seinsbegriff. So ist wiederum der Platonismus mit seinem Geltungsgedanken und seinem metaphysischen Sein der Gegenspieler des Existentialismus. Den platonischen Dualismus zwischen Idee und Erfahrung soll die Ontologie überwinden, indem die Existenz Idee wie Erfahrung, Wert wie Wirklichkeit aus sich erzeugt. Auch Heideggers System ist Monismus der in sich ab-

1) A. a. O. S. 221. 2) A. a. O. S. 220. 3) A. a. O. S. 272.

Digitized by Google

soluten Endlichkeit, Monismus der philosophisch dialektischen Anthropologie. Die kritische Frage gegenüber diesem Standpunkte muß ebenso wie bei Lukács dahin gehen, ob die Vermeidung des Dualismus möglich ist, ob Wert und Norm aus diesem Gedankenaufbau tatsächlich ausgeschaltet sind. Bildet die Existenz bei Heidegger wirklich die einheitliche Grundlage, aus der alle Setzungen ableitbar werden? Ist die Ontologie mit ihrer Absicht, das eigentliche Sein herauszuarbeiten, als reine Philosophie möglich? Ist Daseinsverständnis restlos Funktion des Daseins selber und damit Heideggers Programm die „Seinsfrage als Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörenden wesenhaften Tendenz" aufzufassen, voll zur Durchführung gelangt? Schon die oberflächliche Betrachtung dieses Systems zeigt demgegenüber *zwei* verwendete Begriffe der Existenz. Der Platonismus bricht mit der Scheidung der eigentlichen und verfallenen Existenz in die existentialistische Konzeption ein. Die Struktur des Daseins wird als Sorge aufgefaßt, aber durchgehend haben wir gleichsam eine *himmlische und eine irdische Sorge* in diesen Gedankengängen vor uns. Die eigentliche Existenz, die in der vorlaufenden Entschlossenheit wurzelt, ist *wesenhafte Ganzheit*, d. h. aber, sie ist durch ihren *Wert* von der verfallenen Existenz unterschieden. Der Unterschied zwischen ihr und der Alltäglichkeit ist kein Unterschied mehr des reinen Daseins. Er ließe sich immanent gar nicht bestimmen, er bleibt trotz aller gegenteiligen Versicherungen ein Unterschied des Wertes. Indem die Existentialphilosophie existentielle *Ethik* wird, hat sie den Wertbegriff in sich aufgenommen, von dem Ethik nun einmal nicht loskommen kann. *Reines Dasein an sich wäre vom bloßen Leben nicht unterscheidbar.* Nicht zufälligerweise ist die Nähe zum biologischen Pragmatismus in Heideggers Phänomenologie des Alltags und ihrer Analyse des Gebrauchsdinges am stärksten. Erst im Uebergange zur ethisch erfaßten Existenz trennen sich ganz deutlich die Wege. Dann erst wird Existentialphilosophie zur Ontologie vor aller Psychologie und Biologie. Ja, der Existenzbegriff selber ist von vornherein durch die ethische Komponente vom Leben abgegrenzt, sie macht aus dem biologischen Dasein Existenz im emphatischen Sinne des Wortes. (Auch Kierkegaards existentieller Denker erhält ja seine Würde erst als Subjekt des Glaubens.) Die ethische Komponente aber ist nur der schärfste Ausdruck des Wert- und Sinnfaktors überhaupt. *Daseinsverständnis heißt Verständnis seines Sinnes.* Mit dem Sinnverstehen wird die Daseinssphäre überschritten. In ihm richtet sich der Verstehende auf ein Anderes, der Sinn bleibt in jedem Falle ein „Heteron" der Existenz. Der Verstehende wendet sich entdeckend einer Sphäre zu, die das Dasein transzendiert. Lasks Gedanke der „Realisierungsstätte" behält hier sein Recht. Oder gehört etwa, um das wichtigste Beispiel zu nennen, die vorlaufende Ent-

Digitized by Google

schlossenheit zur *unmittelbaren Existenz?* Stellt sie nicht einen Sinn dar, welcher der Existenz erst gegeben werden muß? Auch der Tod gehört nicht zur unmittelbaren Existenz, das Vorlaufen zu ihm als Grenze ist ein *Gedanke* „über" die Existenz, unter dessen objektiv-normative Gesetzlichkeit sich der Entschlossene stellt. Die gesamte „Prolepsis" der Zukunft ist nicht Funktion des Existierens als solchen, sondern eine gedankliche Vorwegnahme. Sinn und Wert sind nicht abgeleitet aus dem Dasein und seinem „Sich-Verstehen", sie sind vielmehr Voraussetzungen dieses Verstehens selber. Damit steht ihr „Sein" als selbständiger unableitbarer Faktor dem Dasein gegenüber. Der Existentialismus selbst muß das platonische „Sein der Geltung" anerkennen. Denn der ethische Wert ist prägnanter Exponent der Idee der *Objektivität.* Er wurzelt in jenem „est" des Urteils, das auch die Existentialphilosophie voraussetzen muß. Sie muß dies um so mehr, als sie in Gestalt der Seinslehre ihre nur phänomenologischen Ausgangspunkte mehr und mehr verläßt. Mit der Erhaltung des Objektivitäts- oder Geltungsgedankens überhaupt und seiner Ursprünglichkeit erhält auch der Begriff des Erkenntnisgegenstandes wieder sein Recht. Objektivität „rettet" den naiven Dingbegriff, gibt ihm sein relatives Recht, indem sie ihn wertphilosophisch formuliert. Idee, Wert, Sein, Ding bilden gemeinsam den Problemkomplex des Platonismus. Heidegger kennt den Erkenntnisgegenstand nur in der Sphäre der existentiellen Verfallenheit, nur in der Verdinglichung des naiven Realismus. Er löst diese nicht geltungsphilosophisch auf zum Objekt der Wissenschaft, sondern betrachtet den Gegenstand der Wissenschaft als sublimierte Form des Vulgärdinges. Mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des absoluten Existentialismus erhält die Kategorie wieder ihr Recht gegenüber dem Existential. Die „Bedingungen möglicher Erfahrung" sind ebensowenig ableitbar aus der existentiellen Erfahrung wie die ethischen Werte. Gewiß kann die Erfahrungswirklichkeit für den Gesamt*sinn* der Existenz eine Art „versinnlichtes Material der Pflicht" bedeuten. Wenn von Welterschließung durch Handeln die Rede ist, so werden theoretische Werte mit ethischen unter dem Gesichtspunkte des beide realisierenden Subjektes in Verbindung gesetzt. Aber weder der ethische noch der theoretische Wert sind damit aus der Existenz selbst abgeleitet. Es gibt gewiß einen existentiellen Sinn der Kategorien, also auch des Raumes und der Zeit. Aber die Ableitung der objektiven Zeit aus diesem existentiellen Sinn muß so gewiß scheitern, wie der Begriff des Objekts nicht aus dem Dasein, das „est" nicht aus dem Ich herleitbar ist.

Ganz zweifellos wird auch das Recht des Präsenzbegriffs überschritten und der Begriff der Existentialzeit überlastet, wenn er alle Funktionen der

Digitized by Google

Zeitlosigkeit, ja der Ewigkeit von sich aus übernehmen soll. Ueber die „natürliche" Dialektik der Zeitmodi hinaus wird damit eine künstliche Dialektik zwischen ihnen geschaffen, die ihre großartige ethische Bedeutung haben mag. Sie kann jedoch nicht verleugnen, daß sie dem Versuche, die unersetzbaren Begriffe der Zeitunabhängigkeit und der Ewigkeit in die Zeit selbst hineinzupressen, ihre Entstehung verdankt. Merkwürdige Vermittlungen des mathematisch-methodischen Idealismus mit dem existentiellen durch den Begriff des Entwurfs, ein gewisses Schwanken hinsichtlich der ursprünglichen Modalität der Alltagsexistenz und der eigentlichen sind nur kleinere Symptome dieser fundamentalen Schwierigkeit, die aus der restlosen Beseitigung der platonischen Idee sich ergeben.

g) Fundamentalontologie und Dialektik.

Den Gegensatz aller Phänomenologie zur Dialektik finden wir zunächst auch bei Heidegger. Ausdrücklich nennt er die Dialektik eine philosophische Verlegenheit, aus der die Existentialanalytik herausführen soll. Wieviel dialektische Motive, ausgesprochen und unausgesprochen, sich im Zuge seiner Gedanken entwickeln, glaubt unsere Darstellung gezeigt zu haben. Das „schlichte Vernehmen" des Gegebenen, die Aufweisung dessen, was sich „an den Sachen selbst" zeigt, macht der Konstruktion Platz. Die Zurückführung des Verstehens auf den Entwurf weist in die Richtung der Konstruktion, ohne die keine „Hermeneutik" möglich ist. Die Verbindung des existentiellen mit dem methodischen Idealismus bedingt seine Entfernung von der Phänomenologie, die „vom Objekt her" sehen lassen will. *Der Uebergang von der Phänomenologie zur Dialektik entspricht aber restlos dem vom absoluten Existentialismus zur Ontologie.* Denn Dialektik ist nie von vornherein Monismus, sie braucht den dualistischen Ansatzpunkt, die Spannung der Gegensätze. *Sie braucht den Platonismus selbst zu seiner Ueberwindung.* Ihr Gegensatz gegen eine bestimmte Art der Phänomenologie ist der Gegensatz gegen die monistische Indifferenz der Spannungen. Indifferenz steht immer „vor" Dialektik, „hinter" den Gegensätzen. Die Existentialanalytik des unmittelbaren Daseins gerät in die Nähe zur Lebensphilosophie und hat dadurch notwendigerweise einen undialektischen Zug. Daher erscheint die Dialektik bei Heidegger erst mit der Unterscheidung des „Man" und der eigentlichen Existenz, mit der Uebernahme des platonischen Momentes in sein Denken. Die Dialektik setzt sich als Tendenz seiner Philosophie durch gegen den absoluten Existentialismus des Ausgangspunktes.

Zum Schlusse dieser Darlegungen sei unter dem Gesichtspunkte der kritischen Dialektik, von der der kommende Band handeln soll, noch einmal

Digitized by Google

das Recht des Existentialismus hervorgehoben, nachdem von seinen Grenzen die Rede war. Kritische Dialektik wurzelt in der unaufgehobenen Spannung zwischen „Ich" und „Ist", die Betonung der psychologischen Realität des Bewußtseins in seiner Korrelation mit der Irrealität der Geltung ist ihr eigen. Sie grenzt ihr Ich scharf gegen die Konstruktion eines idealen Subjekts ab. Die psychologische Realität ist als präsentiell keiner anderen gleichzusetzen, sie ist von der des Naturobjekts unterschieden. Sie ist nicht beurteilte objektive Realität, sondern Realität sui generis. Sie ist Realität des urteilenden Subjekts, von dem nur widerspruchsvoll die Rede sein kann. Insofern deckt sich diese psychische Realität mit Heideggers Existenzbegriff. Nur muß sie stets in ihrer Ist-Bezogenheit betrachtet werden und steht insofern von vornherein, nicht erst nachträglich, unter den Bedingungen existentieller Dialektik. Von der kritischen Dialektik aus ist die Trennung von Existentialanalytik und Existentialdialektik als ein „Zuwenig" an Dialektik aufzuheben. Das existentielle Ich genügt den Bedingungen einer kritischen Dialektik aber gerade deshalb, weil nur das *eine* Glied der Korrelation existentiellen Charakter hat. In dem *anderen* Gliede wird von vornherein das Recht des Nicht-seiend-Geltenden, das Recht des Platonismus zum Ausdruck gebracht. Kritische Dialektik ist radikal-dialektisch vor allem auch darin, daß ihr die Beziehung der Existenz zur Idee, das Verhältnis des Existentialismus zum Platonismus selbst dialektisch wird. Sie arbeitet mit dem Rechte *und* den Grenzen des existentiellen Denkens.

Digitized by Google

DIE DIALEKTIK IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

DR. SIEGFRIED MARCK
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU

ZWEITER HALBBAND

1 9 3 1

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Digitized by Google

VORWORT

Diese Schrift will kritizistisch sein. Mehr noch als bei der Abfassung des ersten Halbbandes ist mir dies in der Beschäftigung mit den Problemen des zweiten bewußt geworden. Die Gewißheit des Wertes und der Gegenwartsbedeutung der kritischen Dialektik hat sich für mich befestigt. Sie ist nicht ein „Standpunkt", sondern eine Grundmethode. Sie ist besonders für eine Epoche von Wichtigkeit, in der die Philosophie wieder zu ihren äußersten Grenzen fortschreitet, ohne ihren wissenschaftlichen Halt in methodischer Grundlegung verlieren zu dürfen. Von der Überlegenheit des philosophischen Kritizismus gegenüber jeder Form von Metaphysik, daher auch gegenüber deren „Auferstehung" in der Philosophie der Gegenwart bin ich überzeugt. Der Kritizismus ist in sich selbst erweiterungsfähig, seine Methode ist elastisch genug, um die zur Metaphysik führenden Motive aus sich heraus befriedigen und verarbeiten zu können.

Die Eroberung von Neuland vom Boden des Kritizismus aus scheint mir am stärksten durch die Wendung der Denkpsychologie zur philosophischen Prinzipienlehre aus erfolgt zu sein. Dieses Denkmotiv konvergiert mit einer Reihe anderer Motive, wie ich zu zeigen suche. *R. Kroner* hat einmal die These formuliert, von Kant aus gebe es nur den Weg zu Hegel oder seine anthropologische und psychologische Verflachung. Wenn die psychologische Methode selbst zur streng philosophischen wird, hat die Entwicklung in der Richtung der zweiten Seite der Alternative ihre Gefahren verloren. Die Begriffe des „Bewußtseins" und des „Menschen" haben in der Philosophie der Gegenwart einen neuen Inhalt erhalten.

Meine Arbeit ist problemgeschichtlich. Trennung des „Systematischen" und des „Historischen" kann es der Philosophie der Gegenwart gegenüber noch weniger geben als bei anderen Partien der Philosophiegeschichte. Ich glaube die eigene Stellungnahme überall auch dort zum Ausdruck zu bringen, wo ich andere Denker darstelle. Ich setze mich mit ihnen auseinander auch dort, wo eine systematische Erörterung des Begriffs der kritischen Dialektik erfolgt (wie im 2. wichtigsten Kapitel dieses Halbbandes).

Digitized by Google

Manche Erörterungen des ersten Halbbandes werden in neuer, wie ich hoffe, vertiefter Gestalt wieder aufgenommen. Jeder Arbeit über Dialektik ist die Beziehung auf Hegel und daher auch auf den Neuhegelianismus immanent. Die im dritten Abschnitt der systematischen Erörterungen erfolgende nochmalige Auseinandersetzung mit *Rickert* wurde durch neue Publikationen Rickerts noch besonders nahegelegt. Ich nehme sie um so lieber vor, als dadurch vielleicht manche Einseitigkeit in der Kritik des ersten Halbbandes an diesem von mir dankbar verehrten Denker richtiggestellt wird. Auch die erneute Auseinandersetzung mit *Heidegger* im dritten Kapitel wurde durch wichtige Ergänzungen des bisher von ihm entwickelten Aufbaus notwendig.

Dagegen mußte manches, was für diesen zweiten Band geplant und angekündigt war, aus Gründen der Übersichtlichkeit fallengelassen werden. Ein Verfolgen des dialektischen Motivs in die Methodologie der Spezialwissenschaften mußte unterbleiben. Auch der Verzicht auf die Behandlung des reizvollen Themas Dialektik und Soziologie, bei dem *M. Adler* und neuerdings *K. Mannheim* in erster Reihe behandelt werden müßten, fiel mir nicht leicht, doch wird die Richtung meiner wissenschaftlichen Interessen mich diesen Problemen zugewandt sein lassen.

Breslau, im September 1930.

Siegfried Marck

Digitized by Google

INHALT

Erstes Kapitel

VERTRETER DER KRITISCHEN DIALEKTIK

Seite

1. Jonas Cohns Theorie der Dialektik 1
   a) Die Grundmotive 1
   b) Die formale Struktur der dialektischen Methode 5
   c) Inhaltliche Durchführungen 11
2. Richard Hönigswalds kritische Denkpsychologie 15
   a) Die Denkpsychologie in der Problemgeschichte des Kritizismus 15
   b) Der Ausgangspunkt 17
   c) Denkpsychologie als philosophische Prinzipienlehre und Bedeutungstheorie . 19
   d) Die monadologische Dialektik der Denkpsychologie 25
   e) Neuromantischer Intuitionismus und denkpsychologische Dialektik . . . 35
3. Bruno Bauchs dialektischer Wirklichkeitsbegriff 43
   a) Affinität, Begriff und Idee 43
   b) Probleme der Bauchschen Subjektstheorie 52
4. Paul Hofmann: Die innere Unendlichkeit des Ichs 57
   a) Die Antinomien im Problem der Gültigkeit 57
   b) Die Lösung der Antinomie in der Theorie des Verstehens 61
   c) Gesamtwürdigung und kritische Bemerkungen 67
5. Das „Unmittelbare" und das „Vermittelte" in der Philosophie Ernst Cassirers 70
6. Theodor Litts dialektische Phänomenologie 77
   a) Objekt-Erkenntnis und Selbst-Erkenntnis 77
   b) Die Reziprozität der Perspektiven 79
   c) Die Problematik des Littschen Objektgedankens 83
   d) Die soziale Verschränkung 85

Zweites Kapitel

SYSTEMATISCHE AUSFÜHRUNGEN ZUM BEGRIFF DER KRITISCHEN DIALEKTIK

1. Der Gegensatz kritischer und spekulativer Dialektik 88
2. Die Vereinbarkeit von Kritizismus und Dialektik 98
3. Kritische Dialektik und antidialektischer Kritizismus 107

Digitized by Google

Drittes Kapitel

DIALEKTIK UND METAPHYSIK

Seite

1. Zwischen kritischer Dialektik und Metaphysik 117
   a) Georg Simmel: Die Idee des Lebens und das Leben der Idee 117
   b) Paul Natorp: Korrelation und Koinzidenz 122
   c) Arthur Lieberts Grundlegung der Dialektik 126
2. Nikolai Hartmanns Ontologie 129
   a) Der Begriff und die Abgrenzung der Erkenntnistheorie 129
   b) Die erkenntnistheoretischen Aporien 133
   c) Gnoseologie und Ontologie 138
   d) Das Problem des Subjekts und der Repräsentation 144
   e) Zusammenfassende Kritik 147
3. Erneute Auseinandersetzung mit Martin Heideggers metaphysischem Existentialismus 149
   a) Schärfere Fixierung von Heideggers Grundhaltung 149
   b) Ontologie und Transzendenz 151
   c) Der Vorrang metaphysischer und mystischer Motive 153
   d) Heideggers Beziehung zum Kritizismus 157
4. Dialektik, Intuition und Historismus bei Ernst Troeltsch 160
   a) Troeltschs Auseinandersetzung mit der Philosophie der Gegenwart . . . 160
   b) Der Begriff der Wertrelativität 164
   c) Die Metaphysik der universalgeschichtlichen Entwicklung 167
   d) Dialektik und Geschichtlichkeit 169
5. Übergegensätzlichkeit und Spannungseinheit bei Erich Przywara und Peter Wust. 170

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

VERTRETER DER KRITISCHEN DIALEKTIK.

1. JONAS COHNS THEORIE DER DIALEKTIK.

a) Die Grundmotive.

Von allen Neukantianern der Gegenwart hat Jonas Cohn das Problem der Dialektik am umfassendsten behandelt. Er hat Dialektik und strengen Kritizismus zu vereinen gesucht und damit in der Philosophie der Gegenwart den Typus kritischer Dialektik hervorragend ausgebildet. Das Postulat, nachhegelisch, gerade deswegen aber nicht hegelisch zu philosophieren, kennzeichnet sein Programm. In den südwestdeutschen Kritizismus läßt er die befruchtenden Einflüsse der „Philosophie im Zeitalter des Spezialismus“[1]) in Anknüpfung an die bedeutenden „Epigonen“ *Lotze* und *Wundt* einströmen, ohne damit dem Eklektizismus Konzessionen zu machen. Seine dialektische Geisteshaltung wird durch die ständige Berührung mit der Philosophie *Simmels* zur Reife und zum vollen Selbstbewußtsein gebracht. Die Vertrautheit mit der Psychologie, auch in der Ausbildung ihrer spezialwissenschaftlichen Methoden, läßt ihn den Ausgangspunkt von einer Einzelwissenschaft dialektischer Struktur nehmen. Seine philosophische Eigenart zeigt unverkennbar die Züge, die *N. Hartmann* als „aristotelische Treue zum Problem“ jenseits der konstruktiven Standpunktsphilosophie treffend geschildert hat. Dem sachlichen Aufbau der Dialektik auf der Basis des schlichtlogischen Denkens entspricht es, daß die dialektische Haltung dieses Denkers jedes vorgefaßt dogmatischen Charakters entbehrt und immer aus der intensiven Durcharbeitung der Probleme unmittelbar hervorwächst. Nicht zufälligerweise bildet das mathematisch-physikalische Unendlichkeitsproblem den Ausgangspunkt seiner wissenschaftlichen Produktion. Aus der Beschäftigung mit inhaltlichen Aporien erwächst allmählich seine Kunst der „Aporetik“. Mit ihr entsteht ein Kritizismus, der zu seinen eigenen Grenzen vor-

1) Jonas Cohn: Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus. Leipzig und Berlin 1925.

Digitized by Google

dringt und den vollen Sachgehalt der Probleme auszuschöpfen sucht. So steht dieser schlichte Denker in herber Sachlichkeit über manchen Modephilosophen, die mit anspruchsvollem Schlagwort, mit der Erfindung von Scheinproblemen oder dem Mysterium der Unverständlichkeit die Zeit aus den Angeln zu heben meinen.

Zum Verständnis der Cohnschen Dialektik ist vielleicht am besten durch eine Antithese zu gelangen, die in seinen Arbeiten oft wiederkehrt. Das ist die Spannung des *beherrschenden* und des *gleichstellenden* Erkennens. Sie findet in den Polen der Physik und der Biographie ihren wissenschaftlichen Niederschlag. Die verstandesmäßige, in ihrer Vollendung exakte Erkenntnis sucht ihren Gegenstand zu beherrschen, ihn durch allgemeingültige, von der Individualität des Erkennenden losgelöste Relationen zu erfassen. Ihr steht die verstehende Haltung zum Gegenstande gegenüber, in der sich die Erkenntnis mit ihrem Gegenstande gleichstellt [1]). Ausschaltung der Individualität im „Erfassen" und Erweiterung der Individualität im „Verstehen", Neutralität und Totalität werden so zu gleichwertigen Erkenntnisweisen. Beide Haltungen aber sind aufeinander angewiesen. Die Relationen der Physik müssen verstanden werden können, auf der anderen Seite bedarf die Biographie chronologischer Bezüge und damit überhaupt der Einordnung ihres Verstehens-Zusammenhanges in das Gerüst der objektiven Erfahrung. Die objektive Statistik braucht für ihre wissenschaftliche Fruchtbarkeit die verstehende Deutung, in welcher der einzelne verständliche seelische Ablauf zum Deutungsschema wird für eine Mehrheit von Ablaufsreihen.

Dem Wechselbezug subjektivistischer und objektivistischer Momente in der Erkenntnis entspricht in der praktischen Sphäre die Dialektik von Herrschaft und Liebe. Der Beherrschte muß als Du anerkannt werden, er kann nicht als Sache gebraucht werden, wenn die Herrschaftsbeziehung Personalbeziehung bleiben und Bestand behalten soll. Umgekehrt ist das Subjekt, auf das sich die Liebe richtet, doch zugleich Objekt dieser Liebe. Diese kann es als Subjekt nur in seiner Ganzheit bejahen, will es aber als Objekt noch beherrschen und nach ihrem Willen formen. So trägt die theoretische oder praktische Tendenz zur Verschmelzung von Bewußtsein und Gegenstand immer bereits den Gegenpol der Distanzierung zum Objekt in sich. Der Gegensatz des unterwerfenden Verstandes und der zur Identität tendierenden Vernunft (deren „Analogon" ja nach *Hegel* die Liebe ist), wird so ein wichtiger Ansatzpunkt dialektischer Entwicklung.

---

1) Vgl. dazu *Litts* Gedanken der Solidarisierung von Erkenntnis und Gegenstand im folgenden.

Digitized by Google

In den Grundmotiven spielt bereits Cohns Theorie des Psychischen eine wesentliche Rolle [1]). Der Grundgegensatz erfassender und verstehender Erkenntnishaltung wird bei ihm von dem Gegensatze erklärender und beschreibender Erkenntnis gekreuzt. Es gibt erklärendes und beschreibendes Erfassen, beschreibendes und erklärendes Verstehen. So ist auch Psychologie als verstehende Erkenntnis nicht nur Beschreibung, sondern in dieser Funktion zugleich Erklärung. *Diltheys* Gegensatz von verstehender und erklärender Psychologie ist also nicht erschöpfend. Aber auch für Cohn ist der Strom des Bewußtseins psychisches Zentralgebiet. Das rein mitlebende Verstehen wäre die adäquate Methode des Zugangs zu ihm. Deshalb aber gerade ist es wissenschaftliches Grenzgebiet und enthält als solches das Moment des Nicht-Gebietes in sich. Damit ist die Sphäre gemeint, in der nichts mehr „geboten" werden kann, in der sich das herrschaftliche Moment des Erkennens seinem Nullpunkte nähert. Hier muß es eben durch die dialektische Erfassung des Psychischen ersetzt, das Unmittelbare muß vermittelt werden. Das Ich kann also nur zum Objekt werden, indem es von allen andern Gegenständen unterschieden wird, die Theorie des Erlebens gehört zum Erleben selbst. „Das Grundproblem der Psychologie fordert also dialektisches Denken oder ist philosophisch; denn jedes Problem, dessen Lösung durch den Widerspruch hindurchführt und nur so möglich ist, daß dieser Gang durch den Widerspruch in der Lösung erhalten bleibt, läßt sich erst im Zusammenhange des Ganzen der Erkenntnis verstehen oder ist philosophisch" [2]).

Mitten hinein in die dialektischen Grundmotive führen auch die Erörterungen über den Zeit- und Wirklichkeitsbegriff, die Cohn ebenfalls in der gesonderten Abhandlung „Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches" [3]) gegeben hat. Der Spannung zwischen den Polen des Erfassens und des Verstehens entspricht der Gegensatz der physikalischen Wirklichkeit und der Erlebniswirklichkeit. Der Mannigfaltigkeit verschiedener Wirklichkeitsbegriffe gegenüber wird die Einheit der Wirklichkeit zum Postulat. In diesem gesamten Fragenkomplex spielt das Zeitproblem eine entscheidende Rolle. Den verschiedenen „Wirklichkeiten" müssen verschiedene Zeitformen entsprechen, denn Wirkliches ist durch seinen Zeitbezug vom Unwirklichen unterscheidbar. Zwischen Erlebniswirklichkeit und physikalischer Wirklichkeit als den beiden Korrelaten zweier verschiedener Zeitkategorien tritt die „Tatbestandswirklichkeit". In dieser ist der Zusammenhang mit dem Erlebnis gewahrt. Sie ist wohl aus der Unmittel-

1) Hier führt der Aufsatz „Über einige Grundfragen der Psychologie", Logos 12, 1923, Heft 1, gut ein.

2) A. a. O. S. 67.

3) Logos 15, 1926, Heft 2.

Digitized by Google

barkeit des Erlebens herausgehoben, bleibt aber eben durch ihre Erlebbarkeit von der unerlebbaren physikalischen Wirklichkeit unterschieden. Die Ausschaltung jedes wirklichen und möglichen Erlebens im physikalischen Wirklichkeitsbegriff tritt als Tendenz der Physik bei der modernen Behandlung des Zeitbegriffs hervor. Diese Tendenz würde ihre vollständige Erfüllung gefunden haben, wenn aus der physikalischen Zeit auch der Faktor der Irreversibilität noch beseitigt wäre, der den letzten Zusammenhang mit der Erlebniszeit, der Zeit als Dauer, wahrt. Die Zuordnung eines Erlebnisses zu einem objektiven Wirklichkeitszusammenhange würde in diesem Falle ganz willkürlich werden. Dem aber widerstreitet mit Recht der Geltungsanspruch, den Erlebnis- und Tatbestandswirklichkeit und die ihnen zuzuordnenden Zeitbegriffe erheben. Der Anspruch in diesen Begriffen ist nicht befriedigt, indem die von ihnen gemeinte Wirklichkeit je als Teilwirklichkeit aufgefaßt wird. Denn auch diese Begriffe meinen *die* Wirklichkeit schlechthin. So ergibt sich die Antinomie, daß sowohl die unwirklich zeitlose physikalische „Wirklichkeit" wie die auf Erlebniszeit bezogene Tatbestandswirklichkeit den Anspruch auf Repräsentation der Wirklichkeit erheben. Außerdem behält die Objektivität der Tatbestandswirklichkeit ein Moment der Subjektivität unvermeidlich bei. Die unumkehrbare, überschaubare Zeit ist von vornherein nicht ohne „Anleihe bei der Subjektivität" konstituiert. Sie appelliert als Form des Nacheinander an die Verstehbarkeit und den Sinn der Bewußtseinsreihe. Volle Objektivität als ein im Wirklichkeitsbegriff gefordertes Moment scheint also nur auf Kosten seiner Entwirklichung zu erreichen, Wirklichkeits- und Zeitsetzung nicht ohne Anteil des Subjekts möglich zu sein.

Den Ausweg aus dieser Antinomie und die Vereinheitlichung der Wirklichkeitsbegriffe sucht Cohn durch die Auffassung der Wirklichkeit als *Idee* zu erreichen. Die Wirklichkeit als Idee wäre der einer Verschmelzung beherrschender und gleichstellender Erkenntnis korrespondierende Gegenstand. Er bedeutete die Einheit der restlos objektivierten und der erlebnisbezogenen Wirklichkeit. Zum Ganzen der Wirklichkeit gehört sowohl alles Erlebbare wie sein strenger Zusammenhang. Die Einheit dieser beiden Momente erst bildet das vollendete System der Wirklichkeit, das zwar die Kapazität des endlichen Subjekts in jeder Weise übersteigt, aber die Form der Subjektivität in sich enthält. Dem endlichen Erkennen gegenüber bleibt die Wirklichkeit als erlebnisbezogener und erlebnisunabhängiger Systemzusammenhang dialektischer Grenzbegriff: die Einheit von Ausschaltung und Wiederaufnahme des Erlebnisses ist nur annäherungsweise zu vollziehen. Absolute Wirklichkeit erforderte die Synthesis von Erlebniszeit und physikalischer Zeit als

Digitized by Google

konstitutive Kategorie. Die Idee Gottes als des absoluten Systems bedeutet die Einheit von „Herrschaft" und „Liebe". Der Logos nimmt *alles* Seiende in einen gedanklichen Zusammenhang auf, durchleuchtet es restlos, ohne irgendwelche Teile zum Zwecke der Beherrschung des Ganzen dabei ausschalten zu müssen. In ihm gibt es keine Trennung von Neutralität und Totalität, von homogenem Medium und Wertsystem, von Natur und Geschichte. Aber die *Vieldimensionalität* dieses absoluten Systems ist niemals von einem zeitbedingten Subjekt zur Darstellung zu bringen. Jenes System bedeutet die totale Einheit aller eindimensionalen oder beschränkt dimensionalen Systeme. Kein endliches System, keine Philosophie als die „Zeit in Gedanken gefaßt" kann zum Pantheon der anderen Systeme werden und *das* System durch deren Darstellung zur Aufhebung bringen.

b) Die formale Struktur der dialektischen Methode.

Da Cohns Theorie der Dialektik sich selbst als Formenlehre der Philosophie bezeichnet, fallen ihre Entscheidungen auf dem Boden der Logik. Die dialektische Formenlehre der Philosophie ist logisch-erkenntnistheoretische Dialektik. In Unabhängigkeit also von einer metaphysischen oder auch einer historischen Vernunft werden die dialektischen Formen entwickelt, um sich an einer Mannigfaltigkeit verschiedener Inhalte bewähren zu können. Mit der Stellung der Logik konzentrieren sich alle Erörterungen um das Problem des Widerspruchs. Schlicht logisches, unwesentlich dialektisches und wesentlich dialektisches Verfahren treten einander unter systematischen Gesichtspunkten gegenüber. Im schlicht logischen Verfahren kommt es auf die Setzung ohne Widerspruchsbezug an, das unwesentlich dialektische Verfahren sucht als eigentlich spezialwissenschaftliche Methode die auftretenden Widersprüche durch Unterscheidungen zu überwinden. Aber an den Grenzen der Spezialwissenschaft, in der erkenntnistheoretischen Reflexion, in eigentlich philosophischen Gedankengängen tauchen die durch Unterscheidung überwundenen Widersprüche wieder auf. Diese Gedankengänge reproduzieren gleichsam den Widerspruch auf „erweiterter Stufenleiter". Sie müssen insofern in seiner endgültigen Überwindung den Durchgang durch den Widerspruch im Resultate selbst sichtbar werden lassen. Im relativen Abschluß solcher Gedankengänge durch einen Begriff ist nicht etwa der „widersprechende Begriff" selbst, sondern das den abschließenden Begriff negierende Urteil in seiner Leistung für das Ergebnis sichtbar geworden. Der das Resultat fixierende Begriff hat dadurch eine *Steigerung* erfahren, seine Begrenztheit ist *durch Beziehung auf die Negation, nicht aber durch Negation seiner*

Digitized by Google

Negation überschritten. Die zwei Bedeutungen in *Hegels* tiefsinnigem Terminus „Aufhebung", welche Erhaltung und Erhöhung besagen, sind damit auch für die kritische Dialektik angenommen. Dasjenige Moment des „tollere" aber, welches Negation der Negation besagt, ist fallen gelassen.

Der Gegensatz von Aufbewahrung des Widerspruchs im Resultat sowie der damit verbundenen Erhöhung des Resultats zur Aufhebung im ursprünglichen Hegelschen Sinne kann geradezu als der Leitfaden bei der Abgrenzung kritischer und spekulativer Dialektik dienen. Die Einordnung des Widerspruchs in das System der Logik, in die Lehre vom Urteil und Begriff, muß diese Gegenüberstellung bestätigen. Bei ihrer Durchführung rechtfertigt sich Cohns Bezeichnung des Satzes vom Widerspruch als logischen „Erz-Axioms" und die restlose Anerkennung dieses Satzes als wesentliche Voraussetzung der Dialektik. „Ohne Anerkennung des Satzes vom Widerspruch würde die Dialektik keinen Schritt vorwärts tun können, wie sollte sie diesen Satz ableugnen" [1]? Das Ziel der Dialektik ist Synthesis, diese kann jedoch nicht als Synthesis der Widersprüche gedacht werden. Synthesis zielt auf den konkreten Begriff, in dem zwei oder mehrere Inhalte zur Einheit gebracht werden. Inhalte der Erkenntnis aber sind als solche niemals Widersprüche. Nur Urteile können sich widersprechen, und zwar genauer: das positive und negative Urteil über denselben Erkenntnisinhalt. Außerhalb des bestimmten Problemkreises des limitativen Urteils gibt es kein „Non-A". Jedenfalls ist der Widerspruch zu einem Erkenntnisinhalt nicht eindeutig als ein solches „Non-A" zu fixieren. Wenn davon die Rede ist, daß einem Begriffe widersprechende Prädikate beigelegt werden, so kritisiert diese Wendung die Unmöglichkeit des Zusammenbestehens von Bejahung und Verneinung einer begrifflichen Verbindung. In der Negation eines Urteilsinhalts tritt als neuer Faktor ein negatives Urteil einem positiven Urteile gegenüber, nicht wird ein neuer Inhalt (jenes substantielle „Non-A") durch Negation eines ursprünglichen Inhalts gefunden. Dieser Sachverhalt bestätigt den Ausschluß der schöpferischen Kraft der Negation.

Cohn hat diese Beziehungen durch die Herausarbeitung von Materie und Qualität als Grundelemente des Urteils sowie durch die Unterscheidung der Synthesis der Urteilsmaterien und der Synthesis der Urteilsqualitäten geklärt. Subjekts- und Prädikatsgegenstand im Urteil sowie die Relation zwischen ihnen gehören zur Urteilsmaterie, über welche im Ja oder Nein der Urteilsqualität entschieden wird. Zwischen den beiden

1) Jonas Cohn, Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie. Leipzig 1923. S. 33.

Digitized by Google

möglichen Qualitäten der Positivität und Negativität herrscht eine eindeutige Alternative, hier gibt es nur das Ja oder Nein der Entscheidung. Hier schließt der Satz des Widerspruchs die Vereinigung der beiden Urteilsqualitäten, die von gleichen Materien gelten sollen, aus. Nur die Synthesis der Urteilsmaterien, nicht der Urteilsqualitäten kommt also für die Dialektik in Frage.

Außerdem sind zwei verschiedene Bedeutungen von Identität festzuhalten. In den „termini" des Urteils, im Subjekts- und Prädikatsgegenstande, die durch die in ihrer Gültigkeit zunächst noch fragliche Relation in der Urteilsmaterie verknüpft werden, ist Identität gesetzt. Ohne Fixierung dieser „vorläufigen Gegenstände" in ihrer abzugrenzenden Wahrheit könnte die Erkenntnis keinen Schritt vorwärts tun. Diese Identität der Inhalte mit sich selbst hat in der gesamten Analyse eine andere Bedeutung wie die Identität des Urteils, bzw. der Urteilsqualität. Gewiß steht auch der „Satz": blau ist blau (ist nicht nicht-blau) unter dem Identitätsgesetze, das die Unvereinbarkeit widersprechender Urteile fixiert. Dennoch ist die Funktion der Identität gegenüber diesem Urteilsfragment und gegenüber dem echten „synthetischen" Urteile verschieden. Die „Gegenstandsidentität" grenzt gegen die gesamte Mannigfaltigkeit der anderen Gegenstände ab. In ihr ist die Andersheit von der Setzung ausgeschlossen. Die Andersheit tritt erst in der Relation der Gegenstände auf. Im Gegensatze zu dieser Wendung gegenüber einer Mannigfaltigkeit in der ponierten Gegenstandsidentität hat das positive Urteil das negative Urteil sich allein gegenüber. Hier herrscht strenge Dualität, die Beziehung ist als Alternative an die Zweiheit ihrer Glieder gebunden. Das Axiom des ausgeschlossenen Dritten bleibt eben eine fruchtbare Umschreibung des Widerspruchsatzes. Die Formulierung des *gegebenen* Inhalts durch den Satz: blau ist entweder blau oder nicht-blau hat dagegen keinen fruchtbaren Sinn. Wo das disjunktive Urteil in bestimmten Erkenntniszusammenhängen in zweigliedriger Gestalt auftritt, liegt schon ein gewisser Ausnahmefall vor, bei dem ein Sachverhalt auf eine Alternative eingeengt wurde. Gerade in seiner methodologischen Funktion aber im wissenschaftlichen Betriebe ist das disjunktive Urteil nicht wesentlich zweigliedrig. Überall also zeigt sich diese Alternative als logisch wesentliche Gestalt nicht bei den Urteilsmaterien, sondern als Gesetz in der Beziehung der Urteilsqualitäten. Mit der Unterscheidung der beiden Funktionen der Identität und ihrer Beziehung zum Widerspruch und zur Andersheit wird kritisch die Verwendung der Negation der Negation zur Gewinnung neuer Gegebenheiten endgültig abgewehrt. Die Bedeutung der Negation der Negation schränkt sich im konkreten Erkennen auf die vereinzelten Ausnahmefälle vorliegender Alternativen ein.

Digitized by Google

Hegels berühmte erste Triade der Logik behandelt demgegenüber A und Non A (Sein und Nicht-Sein) nicht als entgegengesetzte Urteilsqualitäten, sondern als Urteilsmaterien. Der fruchtbar durchzuführende Gedanke der Synthesis der Materien wird mit der logischen Utopie einer Synthesis entgegengesetzter Qualitäten verkoppelt. Oder besser: die Synthesis scheint nicht gegen die Herleitung aus jener undurchführbaren Form gesichert. Die Synthesis zweier verschiedener Urteilsmaterien wird in das Gewand der Vereinigung von These und Antithese, von positivem und negativem Urteil gekleidet.

Als *Durchgang* wird der Widerspruch (die Antithesis) auch von der kritischen Dialektik bejaht. Als Durchgang zur Heterothesis, aber nicht als ihre Ableitung! Demgegenüber handelt es sich bei Hegel nicht um bloßen Durchgang, sondern um Ableitung der Synthesis aus der Antithesis, mindestens um das nahegelegte Mißverständnis einer solchen Ableitung. Mit diesem wird sowohl der Anschein der Synthese der sich ausschließenden Urteilsqualitäten, also der Leugnung des Widerspruchssatzes erweckt, wie die Selbständigkeit der dialektischen „materiellen" Synthesis nicht herausgearbeitet.

Weder in der Identität des Gegebenen noch in dem Identitätssatze in bezug auf Urteile entfaltet sich die echte dialektische Methode. Vielmehr befindet man sich bei der ersten Identität im schlicht logischen, bei der zweiten im unwesentlich dialektischen Denken, in Vorstadien, nach deren Anerkennung erst Dialektik beginnen kann. Die Synthesis der Dialektik tritt als etwas Neues und Selbständiges jenen Formen der Identität gegenüber. Sie bezieht sich weder auf einzelne Urteilsgegenstände innerhalb der Urteilsmaterie noch auf die Urteilsqualitäten. Sie zielt auf verschiedene Urteilsmaterien im Ganzen eines systematischen Gedankenganges. Sie tritt nicht in der primitiven Grundlegung des einzelnen Urteils auf, sie setzt bereits Urteile und deren in der Urteilsmaterie fixierte Relation voraus. *Die Dialektik stiftet Relation zwischen Relationen*, läßt Relationen miteinander zu Erkenntnisgebilden höherer Ordnung verschmelzen, die nicht mehr sprachlich als einzelne Sätze formulierbar sind, die auch logisch nicht einzelne isolierbare Urteile bedeuten. Die Synthesis der Urteilsmaterien setzt deren mannigfaltige Andersheit voraus, ist nicht auf die Alternative einer Thesis und Antithesis beschränkt. Die wechselseitige Bestimmung verschiedener Urteilsmaterien im Erkenntnisprozesse, ihr Auseinander- und Zusammentreten, das zur Steigerung führt, also „Konkreszenz" — das bedeutet die Synthesis.

Die dialektische Synthesis ist somit allerdings *dialektisch verstandene Heterothesis* [1]). Der Gedankengang, in welchem die Urteilsmaterien kon-

1) In dieser umformenden Deutung *Rickerts* stimmen *Bauch* und Cohn überein.

Digitized by Google

kreszieren, stößt auf Widersprüche im Sinne des scheinbaren Zusammenbestehens positiver und negativer Urteile über die gleiche Urteilsmaterie. Das Auftreten echter Widersprüche führt eben zu ihrer Überwindung durch die Synthesis verschiedener Urteilsmaterien, durch komplexere und gesteigerte Begriffe in der Entwicklung der theoretischen Systematik. *Dialektische Synthesis ist heterothetische Synthesis, in welcher der Antithesis eine Funktion zukommt.*

Das Widerspruchsproblem spielt eine wichtige Rolle bei den Beziehungen zwischen Relativem und Absolutem. Der Satz vom Widerspruch schließt das Zusammenbestehen positiver und negativer Urteile mit gleicher Urteilsmaterie aus. Damit ist in ihm die eindeutige und endgültige Bestimmtheit der Urteilsmaterie gefordert. Innerhalb der werdenden Erkenntnis aber gibt es sie nicht. Sie muß in allen Urteilen in vorläufiger Eindeutigkeit fixiert sein, und diese Eindeutigkeit genügt für die Widerspruchslosigkeit der Empirie. Aber die letzte Entscheidung über die Widerspruchslosigkeit der Erkenntnis wird zu einer regulativen Idee. Die vollständigen Kriterien für die restlose Erfüllung des Postulates der Widerspruchslosigkeit kann nur die vollendet gedachte Erkenntnis liefern. Vor vollständiger Bestimmtheit der Urteilsmaterie kann die Position des gefällten Urteils in Negation umschlagen, wie es die Fälle des dialektischen Durchgangs durch den Widerspruch zeigten. Gerade in diesen Fällen erfüllt der Durchgang durch den Widerspruch annäherungsweise die Forderungen der regulativen Idee der Widerspruchslosigkeit. Hier werden widerspruchsvolle Urteilsmaterien in Annäherung an die endgültige widerspruchslose Bestimmtheit miteinander verknüpft. Das Ideal der Widerspruchslosigkeit verleiht hier dem Widerspruch seine Erkenntnisbedeutung: um seiner Aufhebung im Absoluten willen muß er im Relativen auftreten. Endgültige Widerspruchslosigkeit relativer Erkenntnis widerspräche ihrerseits dem Anspruch des Erkenntnisideals auf Widerspruchslosigkeit. Die empirisch relative Erkenntnis vermeidet den Widerspruch im vorläufigen Sinne. Der Reflexion, die sie am Ideal der absoluten, endgültigen Erkenntnis mißt, muß sie als widerspruchsvoll erscheinen. *Kroners* Unterscheidung des empirischen und spekulativen Widerspruchs macht sich auch in diesen Zusammenhängen wieder geltend. Sie besteht zu Recht, ist aber nach der Seite der nicht spekulativen Auffassung der Dialektik zu berichtigen. Widerspruchslosigkeit der Empirie ist vorläufige Widerspruchslosigkeit, die sich in der Tat nur in unreflektierter Haltung absolut setzen kann. Die Idee der vollendeten Erkenntnis, die ihr methodisches Selbstbewußtsein mit einschließt, enthält absolute Widerspruchslosigkeit. Aber in dieser Idee selbst ist keine Dialektik mehr enthalten. Deren Unruhe

Digitized by Google

entspringt aus ihrer *Zwischenstellung* zwischen Empirie und Absolutem. Indem sie die Spekulation von der Empirie abwehrt, der sich dogmatisierenden Empirie also widerspricht, erhält in ihr der Widerspruch eine positive und fruchtbare Aufgabe. Der formalen Widerspruchslosigkeit des Erkenntnisideals nähert man sich durch Verknüpfung der inhaltlichen Widersprüche an. Durch Relativierung inhaltlicher Absolutsetzungen bewegt sich dialektische Erkenntnis auf formale Absolutheit hin. Das Ziel des Absoluten relativiert die im empirisch Relativen auftretende vorgebliche Absolutheit. Als *Kritik* falscher Absolutheit, absolut gesetzter nur relativer Widerspruchslosigkeit ist also Dialektik auf dem Marsche zum absolut Widerspruchslosen. So wird das Motiv der Negation der Negation erhalten unter Beseitigung seiner inhaltlich substantiellen Komponente. Fortgesetzte Relativierung des Relativen, kritische Überwindung relativer Absolutheit macht das Absolute im Relativen gegenwärtig, ohne daß jenes in diesem als erreichbar auftritt. Kritischer Relativismus kennzeichnet die dialektische Denkweise, der selbst in dialektischer Korrelation zum kritischen Absolutismus steht.

Exponent der Beziehungen zwischen Absolutem und Relativem der Erkenntnis ist das Urteil. In seiner Struktur spiegeln sich diese Beziehungen wieder. Darum weist es die Einheit von Geschlossenheit und Selbst-Transzendenz auf. Jedes einzelne Urteil enthält seinen eigenen Wahrheitsanspruch, es will in seiner individuellen Ganzheit wahr sein. Immer wieder aber muß sich diesem „unganzen Ganzen", wie es *Bauch* nennt, die Totalität des Erkenntnissystems entgegensetzen. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Urteilsmaterie verlangt die Einordnung in dieses System, um zu vollständiger Bestimmung zu gelangen. „Durch Aufnahme aller dieser Relationen in die Urteilsmaterie nähert sich das Urteil seinem absoluten Sinn. Relativierung meint, wenn Relation und Relatum bestimmt sind, Absolutierung" [1]). Eine kritisch dialektische Lösung erfährt auch das Problem der Relation zwischen Urteilsform und Urteilsinhalt. Das bei *Kant* und vielen Neukantianern als Form des Urteils Bezeichnete ist in dieser Urteilslehre in Relation und Qualität aufgeteilt, von denen die Relation zur Urteilsmaterie gehört. Für die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung durch die Urteilsqualität kommt also nur bereits geformter Inhalt in Frage. Aber auch die Termini der Relation stellen zwar Gegebenheiten dar, können aber als solche nicht „denkfremd" genannt werden. Sie sind nicht denkerzeugt — das macht ihre relative Denkfremdheit aus, aber sie treten als Gegenstände der Urteilsmaterie in der

1) A. a. O. S. 347.

Digitized by Google

Denkform der Identität, in der Was-Bestimmtheit auf. Alles Gegebene ist bereits „Gegenstand".

c) Inhaltliche Durchführungen.

Die Dialektik entspringt im Ich und kehrt zum Ich zurück. Auch die unmetaphysische Theorie der Dialektik bei Jonas Cohn kulminiert in der Behandlung des Selbstbewußtseins. Auch für ihn ist der Mangel des vollen methodischen Bewußtseins über den Begriff des Ich als den Grundbegriff der eigenen Philosophie ein über den Kantianismus hinaustreibendes Motiv. „Der Begriff des Ich, der transzendentalen Synthesis, ist heimatlos in seinem System (dem kantischen. Verf.), gerade weil es der Grundbegriff ist, an den die weitere Entwicklung anknüpft" [1]). Bei Kant korrespondieren das Fehlen eines Selbstbewußtseins der Philosophie und einer Philosophie des Selbstbewußtseins. Logik der Philosophie ist also — das wird indirekt dadurch bestätigt — nicht möglich ohne Logik der Psychologie. Auch Cohn geht von der Grundrelation Subjekt—Objekt bei der Behandlung des Bewußtseins aus. Die für ihn zunächst als „Denaturierung" des Ich auftretende Vergegenständlichung des Subjekts in der Reflexion wird in der Entwicklung seiner Theorie zu der allein möglichen dialektischen Erfassung des Ich, ja, zum Quellpunkte der Dialektik. Auch die Erfassung des Selbstbewußtseins erfordert den Durchgang durch den Widerspruch, der im Ergebnis aufbewahrt bleibt. Die These lautet: das Bewußtsein ist reines Subjekt, die Antithese: es muß in der Reflexion als Objekt gedacht werden. In der Synthese des Selbstbewußtseins sind dieser Subjektivismus und dieser Objektivismus nicht im Hegelschen Sinne aufgehoben, sondern das Objekt ist zum „Anderen" des Subjekts geworden, durch welches das Subjekt selbst von vornherein mitkonstituiert ist. Die Struktur des Selbstbewußtseins bleibt eine Heterothese, in der die Paradoxie der Antithese aufgelöst ist. Aber das Zusammendenken von Subjekt und Objekt behält damit doch seinen problematischen Charakter. Das Objekt, das als das „Andere" des Subjekts im Selbstbewußtsein explizit gedacht wird, ist ja nur das „*ist*", welches von vornherein dem Bewußtsein gegenübersteht, ohne welches das Bewußtsein als Intentionalität gar nicht möglich wäre. Da das Bewußtsein sich stets auf etwas richtet und richten muß, kann es sich auch auf sich selbst richten. Und umgekehrt: nur weil es sich selbst erfassen kann, kann es sich auf anderes richten. Mit der zentralen Rolle des Selbstbewußtseins für Cohns Dialektik müssen sich die Grenzen zwischen Philosophie und Psycho-

1) A. a. O. S. 30.

Digitized by Google

logie zunehmend nivellieren. „Die Psychologie stößt auf Schwierigkeiten ihrer Begriffe und Theorien, die eine mehr als psychologische Untersuchung fordern, die Bewußtseinsbegriffe philosophischer Wissenschaften gewinnen doch nur vom individuellen Seelenleben her ihre Erfüllung; es gibt also mindestens eine Gemeinschaft einiger Teile des Gebietes zwischen ihnen und der Psychologie“ [1]). Über diese teilweise Gemeinschaft wird aber in Cohns tatsächlicher Analyse überall herausgegangen. Die Beziehung zwischen Ich und Ist, die Kontinuität des Ich, die Spannung zwischen Erlebnismittelpunkt und Solidarisierung mit den Erlebnisinhalten — diese Grundeinsichten der Denkpsychologie drängen auch bei Jonas Cohn immer stärker in den Vordergrund. Sie werden zum Prototyp für die objektive Dialektik der Stetigkeit, des Werdens, des Lebens und der Zeit.

Diese Einzeldialektiken haben in der Dialektik des Selbstbewußtseins ihren „Ursprung“. Aber sie sind nicht aus ihr erzeugbar. Sie führen nicht in dem Sinne zu ihr zurück, daß jene ihren systematischen Inbegriff bedeutete. Das Selbstbewußtsein im Sinne der kritischen Dialektik ist von dem der metaphysischen Dialektik in genau dem gleichen Sinne unterschieden, wie der Gedanke der Aufbewahrung des Widerspruchs von dem der Aufhebung. Der Gegensatz des Ich zum göttlichen Logos bedingt diese Unterscheidung. Unser Ich kann eben nicht „aufheben“, es bleibt an die Gegebenheit, an das Vorgefundene gebunden. Es hat dieses anzuerkennen, es kann das „Ponierte“ nicht beseitigen. Der göttliche Logos kann jene Welt der Gegebenheit in sich vernichten und verklären. Er kann mit dem Mysterium der schöpferischen Kraft der Negation ausgestattet sein. Unser Ich aber behält durch die Hinnahme des *Aufweisbaren* [2]) seine empirische Gebundenheit. Aufbewahrung des Widerspruchs ist ein besonderer Fall der Aufbewahrung alles Gesetzten, auch des als negativ Gesetzten. Im philosophisch reflektierenden Ich ist die psychologische Funktion des Gedächtnisses transzendental gewandt, aber darin kommt nur die allgemein transzendentale Bedeutung der Psychologie zum Ausdruck. Die Unaufhebbarkeit der einzelnen dialektischen Gedankengänge in der Dialektik des Selbstbewußtseins war die Unvollendbarkeit kritischer Dialektik. Die Dialektik des Selbstbewußtseins ist Prototyp aller dialektischen Gedankengänge, weil jene unter dem bedingenden Prinzip der Struktur des Selbstbewußtseins stehen. Sie kritisch bedingen aber heißt nicht, sie inhaltlich erzeugen und wieder in sich zurück-

1) A. a. O. S. 197.

2) Hierin liegt das kritische Element, das auch die Phänomenologie gegenüber der Spekulation geltend macht.

Digitized by Google

nehmen. „Nirgends im ganzen Bereich der Gegenstände des Erkennens fällt der Gegenstand mit seiner dialektischen Darstellung so zusammen wie im Selbstbewußtsein ... Wäre irgendein bestimmter dialektischer Gedankengang einfach identisch mit der Dialektik des Selbstbewußtseins, so ständen wir am Ende des Denkens, so löste sich die Dialektik in undialektisches Wohlgefallen auf“ [1]).

Von der Dialektik des Subjekts aus wird bei Cohn im wesentlichen auch die Dialektik der Zeit dargestellt. Zwischen der Zeit als unbewegter Form des Geschehens (die Zeit im Symbol der räumlichen Linie) und dem zeitlichen Durchlaufen dieses Prozesses scheint zunächst eine endgültige Distinktion möglich zu sein. Zeitlos gültige Zeitkategorie und das Zeitliche im Sinne des wechselnden Inhalts treten auseinander. Die Gegenwart als punktuelle Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft und die erlebte, die Modi der Zeit gestaltend verknüpfende Gegenwart scheinen dann eben zweierlei. Aber solche Lösung bliebe unbefriedigend, weil sie das Übergreifen des einen Pols auf den anderen nicht sichtbar werden ließen. Denn auch die objektive Zeit muß durch Erlebnisbezüge, ja, im Faktor der Unumkehrbarkeit durch die Mitbestimmtheit vom Subjekte aus von anderen Kategorien unterscheidbar sein. Auf der anderen Seite greift die Präsenz selbst in die Dimension der Zeitlosigkeit über. Das echte Sein ist zeitlos bzw. präsentiell zu denken. Ihm gegenüber stellt die Zeit die Negativität dar, „in die der Geist fällt“. Sie wird zum Weichenden und Vergänglichen. Aber die Präsenz selbst bedarf der Beziehung auf jene ungestaltete, über ihr vergehende Zeit. Sie muß als zeitlose Gegenwart selbst in den Zeitablauf hineingestellt werden. Die heterothetische Identität von logischer Geltung und ihrem Vollzug zeigt sich also nirgends deutlicher als am Verhältnis der objektiven Zeit und der Erlebniszeit. Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit des Ich, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit des Ist verschlingen sich überall in einem Netz dialektischer Beziehungen. Erlebnis und Denkform repräsentieren wechselseitig den zeitlichen wie den zeitlosen Faktor der Zeit überhaupt. „Das Sein wie das Gelten steht zur Zeit in dialektischem Verhältnis; beide Dialektiken weisen in ihren Synthesen auf das Bewußtsein hin, das Sein und Gelten auseinanderhält und verbindet. Die Seinsbetrachtung führte zu der Notwendigkeit, erlebte und streng konstruierte Zeit zugleich auseinanderznhalten und zusammenzudenken; die Geltungsbetrachtung zwang, zum Sein und zur Zeit sich zurückzuwenden, sobald das Gelten relativ zu seiner Erfüllung oder Verwirklichung und damit zum verwirklichenden Bewußtsein betrachtet wurde“ [2]).

1) A. a. O. S. 205. 2) Cohn a. a. O. S. 81.

Digitized by Google

Cohns kritische Dialektik ist Systematik, nicht System. Sie kann sich mit Recht als *systematischen Abbau des Systems* bezeichnen. Damit unterscheidet sie sich ebenso vom bloßen Kritizismus wie von spekulativer Dialektik. Der systematische Abbau des Systems ist als ein selbst dialektologischer Begriff zugleich Aufbau. Abgebaut wird der Anspruch, in der Philosophie das eindimensionale System zu verwirklichen, das die Gedanken des absoluten Geistes selbst enthalten könnte. „Eine abzählbare Schar von Dialektiken deckt also nie das Ganze; das Ganze aber ist die Idee des vollendeten dialektischen Systems“ [1]). Aufgebaut wird damit die Brücke, die von jedem Begrenzten zum Unendlichen führt, entwickelt wird ein Ausblick der Grenzüberschreitung in der und durch die Begrenzung. Das Absolute bleibt Idee, wird nicht Ursprung und nicht Inhalt der dialektischen Methode. Es wird in die Sphäre des Übergegensätzlichen versetzt, die der des Untergegensätzlichen entspricht. Nur von dem Mittelgebiete der gegensätzlichen Sphäre ist der Ausblick auf dieses Übergegensätzliche und Untergegensätzliche möglich, aber auch notwendig. Notwendig ist damit auch die Setzung jener beiden den dialektischen Gang begrenzenden Sphären oder die Systemidee. Das Absolute selbst wird zum Ungedanken, wenn es als Inhalt des Denkens gefaßt werden soll. Aber es behauptet sein volles Recht als Grenzbegriff und damit seine Funktion für die relativ begrenzten Sphären selber. „Die ganze Dialektik also bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch ewig dem Absoluten zu“ [2]). Die Zurückführung der absoluten Dialektik zur kritischen ist ein Werk der „*Dialektologie*“. Diese fällt mit der Logik der Philosophie zusammen, die Vollendung der kritischen Methode ist.

Der dialektischen Systematik entspricht die dialektische Geisteshaltung der „*hingegebenen Freiheit*“. Der Praktiker setzt seine Ziele aus vorgefundenen Inhalten, er wählt sie ihrer Erreichbarkeit gemäß und verwirklicht sie mit den Mitteln der gegebenen Situation. Wachsende Erfahrung aber mischt seine Haltung einen problematischen und systematischen Bestandteil bei. Die Ziele erweitern, die Mittel verfeinern sich, der Gegenspieler seines Tuns kann nicht dessen bloßes Objekt bleiben, er muß in seinen Gegenzielen als Subjekt anerkannt und *verstanden* werden. Damit kommen auch in die Praxis Momente der Dialektik hinein. Durch ethische Reflexion, durch das Ertragen von Schuld und Selbstwiderspruch im Handeln werden sie vertieft. Wenn die Selbstsicherheit der Praxis einmal durchbrochen ist, drohen Skepsis oder mystische Passivität. Vor ihnen

1) A. a. O. S. 323. 2) A. a. O. S. 349.

Digitized by Google

rettet kritisch-dialektische Geisteshaltung. Als *hingegebene Freiheit* besagt sie die Festigkeit der eigenen Stellungnahme zugleich mit der Bereitschaft zu ihrer ständigen Korrektur, die Hingabe an begrenzte endliche Ziele und die Kraft, sich ihnen frei gegenüberzustellen. Ebenso erfolgt durch endliche Aufgaben die Befreiung von einem Versinken in das Absolute. Die Haltung der hingegebenen Freiheit also vollzieht damit die dialektische Grenzüberschreitung und dialektologische Begrenzung nach der psychologischen, ethischen und nach der religionsphilosophischen Seite hin.

2. RICHARD HÖNIGSWALDS KRITISCHE DENKPSYCHOLOGIE.

a) Die Denkpsychologie in der Problemgeschichte des Kritizismus.

Innerhalb des philosophischen Kritizismus hatte bereits bei den nachkantischen Philosophen die weitere Entwicklung an einigen Hauptproblemen eingesetzt: an der Beziehung von Ding an sich und Kategorie, von formaler und transzendentaler Logik, von Bewußtsein überhaupt und empirisch-psychologischem Subjekt. Diese Fragen sind im Grunde Ausgestaltungen der Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt in der Transzendentalphilosophie. Der tiefste Gedanke des kantischen Kritizismus war der Begriff der *Affinität:* das Mannigfaltige der Erscheinungen ist durch die Verstandesformen nicht bloß äußerlich verknüpft, in der *Gegebenheit* der Erscheinungen ist die Verstandesbeziehung bereits vorgeformt. Die Erscheinungen müssen untereinander und dadurch mit dem Verstande verknüpfbar sein. Der kantische Formbegriff aber schien den eigenen Konsequenzen, die eine materiale Einheit fordern, nicht gewachsen zu sein. Die Synthesis zwischen Form und Inhalt selbst schien nicht eng genug, um von ihr aus die Affinität des Mannigfaltigen zu begreifen. So drohte diese Affinität zum „transzendentalen Zufall" zu werden. Daher wurde die Deduktion der Gegebenheit, die Ableitung der Erkenntnis- und darüber hinaus der Kulturinhalte aus den kategorialen Formen bei den Nachkantianern angestrebt. Der Dogmatismus im Begriffe des Dinges an sich sollte überwunden, in der materialen Logik der Kategorien die Abstraktion der formalen Logik aufgehoben werden. Das Mannigfaltige der Gegebenheit aber war von Kant als „Empfindung" gekennzeichnet worden. Als gegeben *für* ein empirisches Bewußtsein hatte es eine psychologische Charakteristik erfahren. Damit war die Frage nach dem Zusammenhang der Vernunft mit dem Einzel-Ich aufgeworfen worden.

Die *Dialektik* der nachkantischen Philosophie der Romantik wollte das Inhaltsproblem und damit das Ichproblem bewältigen. Dialektisch war

Digitized by Google

das konkrete Denken, das den Gegensatz von Form und Inhalt in einer neuen Einheit aufhob. Dialektik wies die Antinomie zwischen Kategorie und Gegebenheit mit voller Wucht auf und versuchte zugleich, sie durch eine neue Konstruktion zu überwinden. Auch im Neukritizismus wird zwischen realistischer Bejahung des Dinges an sich und seiner rationalistischen Beseitigung gekämpft. Auch in der Zeitphilosophie stehen sich spekulative Weiterbildung des Kritizismus und irrationalistische Neuromantik gegenüber. Das Problem des Gegebenen rückt dabei von neuem in den Mittelpunkt. Diese Rolle spielt es auch in *R. Hönigswalds* kritischer Denkpsychologie, die sich damit ihres Zusammenhanges mit der Philosophie der Romantik bewußt ist. „Erst in einer kritischen Theorie der Psychologie vollenden sich die Bestrebungen der philosophischen Romantik [1]). Die kritische Denkpsychologie sucht *dem „Irrationalen" mit den methodischen Mitteln der rationalen Philosophie zu Leibe zu gehen.* Bereits ihre Fragestellung bewegt sich jenseits des abstrakten Gegensatzes von Rationalismus und Irrationalismus „Wer das ‚Irrationale' in seinen Bedingungen erfaßt, der leugnet es nicht, sondern der bejaht es. Er bejaht es, indem er ihm zugleich seinen Ort in dem Gefüge möglicher Wahrheitsansprüche anweist. Eben darum aber steht er selbst jenseits von ‚rational' und ‚irrational': die ratio der Unterscheidung zwischen ‚rational' und ‚irrational' selbst kann weder Rationalismus noch Irrationalismus begründen" [2]).

Die Dialektik dieses Philosophierens aber wird in den Rahmen des philosophischen Kritizismus gespannt, der damit eine außerordentliche Erweiterung erfährt. Sie führt nicht zu einer neuen Metaphysik. Sie vollendet sich wohl als echte Ideenlehre und gelangt daher zu den unbegrenzten Grenzen aller immanenten Betrachtung. Aber auch in der Ausschöpfung ihrer eigenen Tiefen hält sie sich von jedem Liebäugeln mit unkritischer Metaphysik frei. *So ist sie in echtem Sinne kritische Dialektik.* Das zeigt sich besonders in der methodischen Kraft, mit der von vornherein das Problem des Inhalts und das Problem des Ich in einheitlicher Fragestellung zusammengefaßt werden. Das erlebende Ich ist der Bezugspunkt der Gegebenheiten: eben dadurch wird kritische Psychologie unter dem Gesichtspunkte des erkenntnistheoretischen Inhaltsproblems der Transzendentalphilosophie eingefügt. Ihre analytischen Erörterungen kreisen um die Pole Erlebnis und Gegenstand. Hönigswalds Ausgangspunkt war der Kritizismus in seiner Ausprägung durch den Realismus Alois *Riehls.*

1) R. Hönigswald, Vom Problem der Idee. Eine analytische Untersuchung aus Anlaß des Bauchschen Werkes „Die Idee". Logos Bd. 15, 1926, Heft 3, S. 288.

2) A. a. O. S. 289.

Digitized by Google

Indem die metaphysischen Tendenzen dieses Realismus zurückgedrängt werden, wird aus dem Problem des Dinges an sich nur noch das Problem des Gegebenen. Die Problemlösung aber wird durch den auch von Riehl mit besonderer Energie betonten Begriff der Affinität beherrscht. Affinität der Erlebnisinhalte untereinander als Ausdruck der Affinität zwischen Erlebnis und Gegenstand, zwischen „Ich" und „Ist" ist der Grundgedanke der Hönigswaldschen Denkpsychologie.

b) Der Ausgangspunkt.

Hönigswald geht von den Untersuchungen aus, die in der spezialwissenschaftlichen psychologischen Forschung, vor allem in der *Külpeschen* Schule vorgenommen wurden. Dort ist Denkpsychologie ein neuer wichtiger Zweig der empirischen Psychologie als Spezialwissenschaft. Ihren Ergebnissen wird nunmehr, ohne sie ihrem Inhalte nach anzutasten, eine erkenntniskritische Valenz gegeben. Die Einsichten der *Brentano-*, *Meinong-*, *Husserl*-Schulen, in denen bei aller Verschiedenheit die Verbindung von Psychologie und Erkenntnistheorie das Gemeinsame ausmacht, werden hierfür ausgenützt. Die partielle Rolle der Denkpsychologie innerhalb der Psychologie wird in eine universelle Rolle verwandelt. Dadurch soll zugleich Psychologie selbst aus einer Spezialwissenschaft zur Prinzipienlehre, also zur Philosophie werden. Aus den Ergebnissen der Denkpsychologie folgt ein Umbau der philosophischen Fundamente.

Grundlegend ist der Gegensatz der Denkpsychologie zur Vorstellungspsychologie. Unanschaulichkeit und Ganzheit des Denkerlebnisses ergeben sich aus seiner experimentellen Untersuchung. Mit dieser Charakterisierung fällt das Vorurteil des psychologischen Naturalismus, der die Erlebnisse aus letzten, einfachen, anschaulichen Vorstellungselementen aufbauen will. Mit der unanschaulichen Überschaubarkeit des Denkerlebnisses stehen wir sofort außerhalb eines summativ-mechanischen Gefüges. Für das Gebiet des Denkerlebnisses fällt zunächst die „atomare" Struktur des seelischen Lebens. An Stelle eines natur- und seinswissenschaftlichen Dogmatismus erhält — in Berührung mit phänomenologischen Gedankengängen — die schlichte Hinnahme der Gegebenheiten in der Denkpsychologie ihr Recht, damit auch die freilich kritisch zu reinigende Sprache des Alltags. Das Denken kann aus keinem „denkfremden Substrat" abgeleitet werden, die Gesetze seiner Verknüpfung entspringen nicht sogenannter mechanischer Assoziation. Psychologie, die im Prinzip der Vorstellungsassoziation ihr Zentrum zu haben vorgibt, ist Ausdruck eines atomistischen Vorurteils. Sie glaubt, ursprünglich isolierte Elemente nachträglich zu verknüpfen. Aber die psychischen Phänomene weisen überall ursprüng-

Digitized by Google

liche Synthese auf, aus der erst durch Analyse und Dissoziation einzelne Elemente zu gewinnen sind. Diese sind als Glieder eines Ganzen stets relativ einfach. Den Charakter dieser Ganzheit jedoch erhält das Denkerlebnis von seinem *Aufgabenbezug*. Nur durch funktionale Leistungs-, nicht durch substantiale Daseinsbegriffe ist es zu kennzeichnen. Indem sich das Denkerlebnis stets auf eine ihm gestellte Aufgabe richtet, empfängt es von dieser, also von seinem Gegenstand her, seinen *Sinn*. Ein umspannender Gesamtsinn weist den einzelnen Elementen des Denkens ihre Stelle an, sie erhalten in bezug auf ihn ihren Leistungswert und damit ihre funktionale Gliederung. Mit dem Sinnbegriff steht man außerhalb jeder summativen oder extensiven Einheit inmitten intensiver, logischer Ganzheit. Das Denkerlebnis ist durch logische Gesetzlichkeit, nicht durch pseudomechanische Verknüpfung, es ist durch seine „*Intentionalität*" charakterisiert. Zwar bleibt die Spannung zwischen Norm und Erlebnis bestehen, da Aufgabe und Erfüllung zu scheiden sind. In dieser Unterscheidung, ja, durch sie vollzieht sich die unlösliche Verbindung denkpsychologischer und logisch-gegenständlicher Betrachtung. Der Sinnbegriff erhält volles Heimatsrecht im Bereiche des Psychischen. Durch die Richtung (intentio) der Denkakte auf den sinnvollen Gegenstand werden diese Akte selbst sinnvoll. Der im Denkakte intendierte Gegenstand ist durch seinen möglichen Wahrheitsgehalt bestimmt. Er ist durch diesen unabhängig von seinen möglicherweise dem zeitlichen Geschehen entnommenen Inhalten, wie von seinem zeitlichen Gedachtwerden. Doch erhält auch der zeitlich bestimmte Denkakt als Erfassung des Zeitlosen Unabhängigkeit von der Zeit. Er muß selbst als beliebig oft wiederholbar gedacht werden können. So ist in elementaren Einsichten in die Struktur des Denkerlebnisses bereits das Postulat des Zusammenhanges von Zeit und Zeitlosigkeit gesetzt. Die Einheit „psychologisch individualer und zeitlos relationeller Betrachtung" und damit ein spezifisch psychologischer Zeitbegriff ist bereits hier gefordert.

Im Gedanken der Intentionalität ist die *Verstehbarkeit* aller Denkakte und die Möglichkeit der *Verständigung* zwischen allen Denkenden gesetzt. Die eigenartige Verknüpfung von Ich und Du im denkpsychologischen Experiment ergibt sich aus diesen Voraussetzungen. Ich und Du (Experimentator und Versuchsperson) stehen — mit bestimmten Abwandlungen — unter dem gleichen Gesetze der gestellten Aufgabe. Sie müssen sowohl diese Aufgabe, durch sie hindurch jeder sein eigenes Erlebnis und ebenso jeder den anderen verstehen können. Die Einsicht in die Vertauschbarkeit ihrer Rollen, d. h. in die Ich-Struktur des Du und die Du-Struktur des Ich folgt unmittelbar aus der grundlegenden Beziehung

Digitized by Google

zwischen Ich und Gegenstand [1]). In der Richtung auf das gemeinsame „Andere" des Gegenstandes erfaßt das Ich zugleich „den Anderen". Die Exposition aller Probleme der Denkpsychologie erfolgt so auf der Grundlage des Aufgabenbezugs und der Sinnhaftigkeit im Denkerlebnis.

c) Denkpsychologie als philosophische Prinzipienlehre und Bedeutungstheorie.

Mit diesen vorbereitenden Einsichten ist indessen der Rahmen einer noch empirischen Denkpsychologie bisher nicht gesprengt. Erst in der Erweiterung der Denkpsychologie zur Bedeutungstheorie erhält sie ihre fundamentale Rolle für das System der Philosophie und der Einzelwissenschaften. Zunächst werden Denkpsychologie und Psychologie überhaupt gleichgesetzt. Das folgt aus der universellen intentionalen Struktur des Psychischen. Nicht nur das Denkerlebnis, jedes Erlebnis ist gegenstandgerichtet. Die durch das Denkerlebnis mit besonderer Deutlichkeit repräsentierte Struktur des Psychischen findet sich in jedem, auch dem dumpfesten und am wenigsten intellektuellen Erleben in gradueller Abstufung vor. *Denn jedes Erleben weist die Struktur des „Ich habe etwas" auf.* Gewiß kann nicht jedes Erleben, z. B. emotionales, als Denkerlebnis im engeren Sinne bezeichnet werden. Jedes Erlebnis aber ist Bewußtseinserlebnis und nimmt deshalb an der Bewußtseinsstruktur teil. Bewußtsein ist „Wissen" im Minimalmaße des allgemeinsten „Ich habe etwas". „Der Weg nun zu einer Psychologie als Prinzipienlehre führt über die Psychologie des Denkens. Warum? Kurz gesagt: weil an der elementarsten denkpsychologischen Tatsache, dem ‚Ich habe etwas' zugleich der Sinn *aller* psychologischen Problemstellung schlechthin, deren Struktur und Begriff, offenbar wird" [2]). In diesem Sinne ist nicht nur dem Denken, sondern jedem Erlebnis eine Aufgabe gestellt: denn jedes, so auch etwa das Gefühlserlebnis, ja dieses besonders, „setzt sich" mit seinem Gegenstande „auseinander'. Es will in dem charakteristischen Sinne des Wortes mit ihm „fertig werden". Gerade in der „Meisterung" der Gefühlserlebnisse kommt der Aufgabencharakter alles Psychischen deutlich zum Vorschein. So kann Hönigswald einmal mit vollem Rechte „Aufgaben bewältigen, Störungen beseitigen, verstehen wollen, Gegenständliches suchen" als Wesen von Erleben und Leben bezeichnen.

1) Mit diesen Fragen beschäftigt sich besonders die erste der denkpsychologischen Arbeiten Hönigswalds „Prinzipienfragen der Denkpsychologie". Berlin 1913.

2) R. Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen. 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1925. S. 391.

Digitized by Google

Die Erweiterung der Denkpsychologie zur philosophischen Prinzipienlehre tritt am deutlichsten in der neuen Fassung des Psychologismusproblems hervor. Im Kampfe mit dem Psychologismus hatte sich der Neukritizismus behaupten, ihm gegenüber sein Gebiet abgrenzen müssen. Hönigswald sichert die philosophische Gebietsautonomie durch Gebietserweiterung. Psychologismus schien Grenzüberschreitung der wissenschaftlich verfahrenden Psychologie, die man auf eigenem Gebiete aber nicht antasten zu dürfen glaubte. Nunmehr wird der Psychologismus auf dem Gebiete der Psychologie angegriffen. Dort wird seine Wurzel in der naturalistischen Psychologie entdeckt. Seine radikale Entwurzelung also setzt die Überwindung jenes Psychologiebegriffs voraus. Mit der Einverleibung, eigentlich der Wiedereinverleibung der Psychologie in die Philosophie ist erst die vollständige Überwindung des Psychologismus durchgeführt. Der Psychologismus hatte der Philosophie das Verfahren der naturwissenschaftlichen Psychologie aufzwingen wollen. Der voll enfaltete, von der Kritik zum System vorstoßende Kritizismus überwindet die naturwissenschaftliche Psychologie selbst, gewinnt die Psychologie der Philosophie zurück.

Diese gedankliche Umwälzung wird von der Einsicht in die Sinnhaftigkeit alles Psychischen aus durchgeführt. Nur unter dem Primat der Denkpsychologie wird Psychologie zur Philosophie. Indem der „Psyche" ihr „Logos" wiedergegeben wird, verschmilzt Psychologie mit der Logik, deren Thema ja stets das Denken war. In ihrer ursprünglichen philosophischen Funktion wird Psychologie zunächst zur *psychologischen Prinzipienlehre.* Sie kann sich kritisch auf sich selbst richten. „In der Denkpsychologie erfaßt, weil das Problem des Denkens im tiefsten Sinne das des Gegenstandes und der *Geltung* ist, Psychologie sich selbst, ihren eigenen Begriff" [1]). In dieser ihrer Gestalt durchdringen sich wie sonst in keiner anderen Wissenschaft Tatsache und Prinzip. Denkpsychologie ist als Tatsachenwissenschaft zugleich Prinzipienwissenschaft, weil ihre Tatsachen Denkerlebnisse darstellen. Diese haben ihren Sinn in der Gegenstandsbeziehung, diese ermöglicht es, die prinzipiellen Faktoren des Aktes wie des Objektes an jedem einzelnen Denkerlebnis und damit jedem Erlebnis überhaupt zu entwickeln. Sie *ermöglicht* es: der Gesichtspunkt der Potentialität ist für Hönigswalds Denkpsychologie in allen ihren Phasen von großer Bedeutung. Die Tatsache des Erlebnisses ist nicht als solche schon Prinzip, sie ermöglicht jedoch den unmittelbaren Übergang zur prinzipiellen Betrachtungsweise. Nicht um einfache Deckung,

1) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 400.

Digitized by Google

sondern um korrelative Beziehung zwischen Prinzip und Tatsache handelt es sich.

Die Wiedergewinnung der Psychologie und die Verschmelzung mit ihr *hat auch den Charakter der kritischen Philosophie selbst verändert.* Ein neues Gebilde ist aus der Zusammenfassung der beiden eine Zeitlang getrennten Gebiete hervorgegangen. „Man hat eben seinen Standpunkt hinter der Schicht, in der sich Logik und atomar-genetische Psychologie scheiden. Man befindet sich gleichsam an einem kritischen Indifferenzpunkt zwischen Logik und Psychologie“ [1]). Einer philosophisch verstandenen Psychologie muß eine zugleich psychologisch begründete Philosophie entsprechen. In ihren Kategorien muß der psychologische Bezug ebenso deutlich werden, wie der prinzipiell philosophische Sinn der psychologischen Grundbegriffe. Philosophie und Psychologie werden in ihrem bisherigen Charakter starrer Gegensätze beide negiert und zu einer neuen Einheit miteinander verschmolzen. Die darin zum Ausdruck kommende Struktur zeigt sich ganz besonders in dem jetzt auftretenden Zentralbegriff der „*Bedeutung*“. Der Bedeutungskritizismus hat gegenüber dem Geltungskritizismus den logistischen Beisatz durch die enge Verknüpfung mit der Erlebnissphäre abgestreift. Das entspricht seiner radikalen Überwindung des Psychologismus durch die Einsicht in die Logikstruktur der Psychologie.

Die „Bedeutung“ wird eingeführt als die Gesetzlichkeit, die in der Struktur des „Ich habe etwas“ obwaltet. Bedeutung wird damit das Prinzip, das die korrelativen Beziehungen von Ich und Ist, von Erlebnis und Gegenstand begründet. Es umspannt damit jene Pole selbst. „Sie (die Bedeutung. Verf.) stellt die Gesetzlichkeit dar, die dem Beziehungstypus des ‚Ich denke etwas‘ mit der ganzen Fülle der in ihm liegenden Möglichkeiten gleichkommt . . . Sie ist unter solchen Gesichtspunkten der ideelle Träger des Grundsatzes von der Wechselbezogenheit psychologischer und gegenständlicher Bestimmtheit, das theoretische Symbol für die Überwindung des Psychologismus in einem kritisch gefaßten Begriff der Psychologie“ [2]). In der Beziehung des Bewußtseins auf seinen Gegenstand, der Möglichkeit jedes Gegenstands, seinem Bewußtsein gegenüberzutreten, zeigt sich bereits die Rolle der Bedeutung. Als Gesetz dieser Korrelation fixiert Bedeutung zugleich die Strukturveränderung, die eben durch die Wechselbeziehung sich in den Begriffen des Ich wie des Ist vollzogen hat. In der Bedeutung werden der abstrakte Gegenstands- wie der abstrakte Ichbegriff überwunden. *Sie soll das Ich im Ist, das Ist im Ich sichtbar machen.*

1) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 160. 2) Ebd. S. 193.

Digitized by Google

Gegenstand und Ich können so auf den Generalnenner der Bedeutung gebracht werden. Die Verständlichkeit des Psychischen, die Möglichkeit, Erlebnisse in Wortbedeutungen darzustellen, wurde bereits hervorgehoben. Das Psychische verdankte diese Bedeutungsbestimmtheit seiner Intentionalität. Mit einem Anklang an *Simmels* Lebensbegriff könnte es heißen: Psychisches ist stets mehr als Psychisches. Es ist eben Psychisches kraft des Hinausgreifens der psychischen Akte über sich selbst in die Gegenstandssphäre. Die Affinität zwischen Gegenstand und Ich, die das Gesetz der Bedeutung ausspricht, geht bis zu ihrer potentiellen Identität. Der Gegenstand greift — immer der Möglichkeit nach — in die Ich-Sphäre ein. Das kommt in der Charakterisierbarkeit des Ich durch das Wissen zum Ausdruck. Das Ich muß sich wissen, sich selbst zum Gegenstande machen können. Die unendliche Reihe „Ich weiß, daß ich weiß, ich weiß zu wissen, daß ich weiß . . . usw." scheint zunächst etwas Selbstverständliches. Aber in dieser Selbstverständlichkeit steckt die Dialektik der echten „Urphänomene". *Selbstbewußtsein* vereinigt das Ich mit seinem Gegenpole, dem Gegenstande im Ich selber [1]). Selbstbewußtsein also setzt stets die Möglichkeit eines Eintritts, einer „Parusie" des Gegenstandes in das Ich voraus. Nur weil das Ich sich selbst denken kann, kann es Etwas, nur weil es Etwas denken kann, kann es sich selbst denken. Das gedachte Etwas erhält in seiner Verständlichkeit und Eindeutigkeit den Stempel des Ich. Durch diesen wird der Gegenstand zum „Inhalt" psychischer Akte.

Ebenso jedoch wie das Ist im Ich ist schon das Ich im Ist gesetzt. Der Gegenstand steht ebenso wie das Psychische unter dem Gesetze der Bedeutung: der Ich-Bezug bildet ein notwendiges Element für die Definition der Gegenständlichkeit. Die Eindeutigkeit, die der Gegenstand fordert, weist auf die Einheit des Ich, auf die „Vorstellung: ich denke" hin, die „alle anderen Vorstellungen muß begleiten können". Unabhängigkeit des Gegenstandes vom Erleben und seine Erlebbarkeit fordern sich somit gegenseitig. „Daher ist hier Erlebbarkeit, so paradox es fürs erste auch klingen mag, ein Korrelativbegriff für die Unabhängigkeit des Gegenstandswertes von jeglichem Vollzug psychischer Akte" [2]). Wie das Ich sich selbst gegenständlich werden kann, ist andererseits der Gegenstand „ichhaft": seine Inhalte fordern ein erlebendes Bewußtsein, dem sie gegeben sind. Die Ganzheit des Gegenstandes fordert als Verknüpfung von Inhalt und Form ihren Vollzug durch das erkennende Bewußtsein. Auch an der

1) Die Verwendung dieses Sachverhalts in der metaphysischen Dialektik des Neuhegelianismus war bei der Darstellung *Kroners* im 1. Halbbande gezeigt worden. Siehe dort S. 64 ff.

2) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 171.

Digitized by Google

Kontinuität des Ich-*Prozesses* hat der *Gegenstand* potentiellen Anteil. Der gesamte Gedankengang läßt sich in der Formel zusammenfassen, daß im Ich das Ist darstellbar ist als das Gewußte, im Ist das Ich als die Möglichkeit, den Gegenstand zu wissen.

Mit der Einsicht in die grundlegende Funktion der Bedeutung kommt das *Problem der Affinität des Mannigfaltigen zu seiner Lösung.* Die bei Kant schon angebahnte Beantwortung dieser Frage wird in allen Konsequenzen zu Ende gedacht. Aber bereits die Grundlegung der Philosophie ist auf dieses Problem zugeschnitten. Auch hier wird, wie es in der Tat die Philosophie der Romantik anstrebt, ein kantischer Grenzgedanke vom „Regulativen" ins „Konstitutive" gewandt. Im Gedanken der Affinität hoben wir bereits seine doppelte Bedeutung als notwendige Verknüpfbarkeit der Erkenntnisinhalte und als Vollziehbarkeit dieser Verknüpfung, mit ihr aber des Wahrheitsanspruchs, durch das erkennende Subjekt hervor. Durch die in der „Bedeutung" normierte Korrelation von Ich und Ist werden beide Fragen zugleich gelöst. Die Erkenntnisinhalte sind als Erlebnisinhalte gegeben, Erlebnisinhalte sind als Bedeutungen eindeutig verständlich. Die Bedeutungsstruktur des Psychischen also *schließt ein Chaos der Erlebnisinhalte aus.* Sie verhindert, daß die Erlebnisinhalte, mit Platons „Theätet" gesprochen, im Bewußtsein nebeneinander liegen wie die Männer im hölzernen Pferd [1]). Die Bedeutung fordert und garantiert zugleich die Zusammenfaßbarkeit der Inhalte in „einer Idee". Denn sie ist ja die zusammenfassende und übergreifende Identität der Gegenstands- und der Bewußtseinseinheit. Die Bewußtseinseinheit aber ist nicht die eines idealen konstruierten Bewußtseins, dessen formaler Charakter nur eine Verdoppelung der Form des Gegenstandes wäre. Es handelt sich vielmehr um die Einheit des erlebenden Bewußtseins, die korrelativ zu der Einheit des Gegenstandes ist, aber in ihrer Verknüpftheit mit der Realität zugleich den Gegenpol unwirklicher Gegenständlichkeit darstellt. Die Einheit des erlebenden Bewußtseins ist gleichsam das „Negativ" zum „Positiv" des Gegenstandes. Nur durch Bezug auf das erlebende Ich wird also die Affinität der Erkenntnisinhalte gesichert. Denn nur in Bezug auf das erlebende Subjekt hat der Begriff der *Gegebenheit* seinen Sinn, der einem idealen Subjekte gegenüber nicht ohne schwere Künstlichkeiten zu vollziehen ist. „Denn ‚gegeben' ist, was nur durch seinen Bezug auf die mögliche Tatsache des ‚Erlebens' bestimmt erscheint ... Und so kombinieren sich denn die beiden entscheidenden Fragen: ‚Wie

1) Auch *Bruno Bauch* zitiert bei seiner Behandlung des Affinitätsproblems öfter diese klassische platonische Wendung.

Digitized by Google

ist Gegebensein als *Erlebnis*, wie ist das Erlebnis als *Gegebensein* möglich?" — mit jener dritten: ‚Welches ist der Ort der Tatsache des Erlebens im Rahmen einer Theorie der Gegenständlichkeit'"[1]? Die Unvermeidlichkeit jener Schwierigkeiten bei der Prämisse eines idealen Subjekts hatte unsere Auseinandersetzung mit *Rickert* und *Lask* im 1. Halbbande zu erweisen gesucht. Die Kategorie der Gegebenheit wird ein vollziehbarer Gedanke von der Affinität der Erlebensinhalte aus kraft deren Teilhabe an der Gesetzlichkeit der Bedeutung. So findet durch diese Seite der Bedeutungsstruktur das erkenntnistheoretische Inhaltsproblem seine grundsätzliche Lösung. Und auch die andere Frage nach der Möglichkeit des Wahrheitsvollzugs durch das Subjekt kann der Bedeutungstheorie keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Der Bezug auf den Gegenstand — das aber heißt ja: auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit — war ein Definitionselement des Ich-Begriffs. Wiederum trägt somit das erlebende Subjekt, kein Bewußtsein überhaupt jenseits seiner Sphäre, die Gegenständlichkeit in sich. Der Gedanke der Bedeutung hebt auch den eines transzendenten Sollens und einer transzendenten Geltung auf. Das Ich, das sich auf sich selbst als zeitunabhängiges Etwas richtet, nimmt in seiner Zeitlichkeit *unmittelbar* am Zeitlosen teil. So bewährt sich das Prinzip der Bedeutung affinitätsstiftend in beiden Funktionen des Geltungsbegriffs: innerhalb des „Geltens wovon" und des „Geltens wofür". Im ersten Falle werden Geltung und Gegebenheit, im zweiten Geltung und Vollzug durch den Generalnenner der Bedeutung zu enger Korrelation verbunden. Alles Gegebene ist eindeutig, alles Gültige muß gegeben sein oder erlebt werden können. Der neue Sinn, den die Geltungsrelationen selbst vom Faktor der Bedeutung aus erhalten, zeigt also gleichfalls den Primat der Bedeutungstheorie über den bisherigen Geltungskritizismus, die Ableitung auch des Geltungsbegriffs aus der Struktur der Bedeutung.

Das Weltbild der Bedeutungstheorie kann mit vollem Rechte „*monadologisch*" genannt werden. Das Ich ist die „Andersheit" des Gegenstandes, als Gegenbild gehört es zu ihm. Das Ich „repräsentiert" die Welt. Der Gegenstand ist makrokosmische Entfaltung der Monade. Das Ich ist in bestimmtem Sinne der Gegenstand und dieser das Ich. Das Ich ist der Gegenstand „sub specie einer durch seinen eigenen Begriff geforderten Invariante", der Gegenstand ist das Ich, insofern in der „Monade der vollendete Methodengedanke die Tatsache des Erlebens mit umspannt". Das Ineinander von Erlebnis und Gegenstand wird durch den Anteil der Psychologie an der Theorie des Gegenstandes, den Anteil der Gegenstandslogik an der Psychologie bestimmt.

1) Hönigswald, Vom Problem des Rhythmus. Leipzig-Berlin 1926. S. 88.

Digitized by Google

Dieser wissenschaftstheoretische Gradmesser der Einheit von „Welt" und „Ich" zeigt, daß die neue Form der Monadologie nichts weniger als eine Erneuerung der Leibnizschen Metaphysik ist. Denn diese ist bei all ihrer transzendentalphilosophischen Größe nicht frei vom Gedanken einer substantialen Einheit von Ich und Welt. Mit pantheistischen, bzw. panpsychistischen Gedankengängen aber hat die kritische Denkpsychologie nichts zu tun, da es sich ihr um die Einheit von Ich und Gegenstand, nicht von Ich und Welt (im Sinne von Natur) handelt. Ferner aber bedeutet diese Einheit zugleich Trennung: gegen substantiale Einheit ist dialektische stets unmittelbar kritisch. Der Gegensatz zwischen kritischer und metaphysischer Dialektik läßt die Gemeinsamkeit des Korrelationsgedankens in ihnen gegenüber substantieller Identität unberührt. Der grundlegende Unterschied metaphysischer und kritischer Dialektik bleibt der zwischen *aktuell*-absoluter und *potentiell*-relativer Einheit. Der Gegenstand ist nicht Erlebnis, sondern *erlebbar*, das Erlebnis ist nicht Gegenstand, sondern es *kann vergegenständlicht werden*. Die Einheit von Erlebnis und Gegenstand ist nicht in den Akten eines sie vollziehenden „Logos" fundiert. Unser Bewußtsein kann diese Einheit vollziehen, vermag „alles" zu denken. Dieses Können unterscheidet sich jedoch sehr deutlich von Willkür. Es ist Können im Sinne der echten philosophischen Möglichkeit. Diese bedeutet *notwendige Möglichkeit*. Sie wird durch das logisch-sprachliche Gebilde des „Muß-werden-können" gekennzeichnet, das charakteristischerweise bei Hönigswald oft verwendet wird. Diese Formel spricht die gesetzmäßigen Möglichkeiten in jedem Erleben und jedem Gegenstande kraft der Deutung beider aus.

d) Die monadologische Dialektik der Denkpsychologie.

Bedeutung ist das Strukturgesetz einer Korrelation. *Diese Korrelation aber ist in sich spannungshaltig*. Ihre Glieder werden miteinander in einem *heterogenen Medium* verknüpft. Der Unterschied einer so aufgebauten Korrelation von einer im homogenen Medium gesetzten (etwa der „Wechselwirkung" zweier Substanzen im objektiven Raum und der objektiven Zeit) ist stets festzuhalten. Für eine kritische Dialektik bedeuten die *grundlegenden* Beziehungen der Philosophie stets Beziehungen im heterogenen Medium. Dieser Umstand muß auch im Grundgesetz der Bedeutung zum Ausdruck gelangen. Die alle Philosophie durchziehende Spannung zwischen Zeitlichem und Zeitlosem ist in der Tat in jenem Gesetz fundiert. Das Geheimnis der „Berührung" von Sinnlichem und Unsinnlichem,

Digitized by Google

von dem Lask spricht [1]), wird auch in der Grundlegung der kritischen Denkpsychologie deutlich. In der Bedeutungskorrelation treten das „an sich" zeitbestimmte Ich und die „an sich" zeitlose Wahrheit zusammen. Durch das Eingehen jedes Faktors in den anderen wird das Ich zeitlos, erhält der zeitlose Gegenstand eine zeitliche Komponente. Bedeutung wird zu einem Knotenpunkte einer ganzen Reihe dialektischer Beziehungen, ihre Struktur wirkt sich im gesamten Systemaufbau der Denkpsychologie aus.

An der Spitze steht hierbei die denkpsychologische Interpretation des Erkenntnisprozesses. Erst durch diese wird er als dialektischer Prozeß begründet. Im Neukantianismus, besonders in dem der ursprünglichen Marburger Schule, war die Wendung vom dialektischen Erkenntnisprozeß nichts Ungewöhnliches, aber sie wurde dort in einem abgeblaßten rationalistischen Sinne gebraucht. Sie sollte die Dynamik des Erkennens kennzeichnen, ohne seinen Fortschritt in ein heterogenes Medium hineinzustellen. Nur um ein Kontinuum, nicht um ein heterogenes Kontinuum handelte es sich dort. Die platonisch-kantische Dialektik wurde gedeutet im Sinne des kontinuierlichen Fortschreitens, sie wurde als unendliche Aufgabe widerspruchslos verstanden. In dieser Gestalt schien ihr Unterschied zur Hegelschen Dialektik weit größer als die Verbindung mit ihr. Ein wesentlicher Unterschied war zwischen der neukritizistischen und der Hegelschen Auffassung auch hinsichtlich des subjektiven oder objektiven Sinns der Dialektik zu konstatieren. Kommt die Dynamik der Erkenntnis auf Rechnung des Erkenntnissubjekts oder des Erkenntnisobjekts? Bei Hegel war dieser Gegensatz überwunden: der Prozeß kennzeichnete bei ihm die objektive Seite des Erkennens, war aber als die Schöpfung eines absoluten, das endliche Subjekt mit umspannenden Subjekts zugleich im metaphysischen Sinne subjektiv. Demgegenüber kann rationalistischer dualistischer Kritizismus Statik und Dynamik auf Objekts- und Subjektsseite des Erkennens aufteilen. Er kann aber auch Einheit zwischen ihnen stiften mit der Konstruktion des idealen Subjekts. Dieses wird dann zum Träger eines widerspruchslos homogenen Prozesses gemacht. Sieht man selbst von allen Schwierigkeiten, ein so konstruiertes Subjekt dynamisch aufzufassen, ab, so ist jedenfalls der dann in Frage kommende Prozeß nicht dialektisch.

Wie bei anderen Fragen, so steht die kritische Denkpsychologie bei dieser vor allem zwischen Hegel und dem rationalistischen Kritizismus. Sie vertritt auch hier das Recht des „Irrationalen" als Recht des erlebenden Subjekts. Dieses ist aber nicht im Hegelschen Sinne im Prozesse des

1) Vgl. 1. Halbband dieser Schrift S. 38.

Digitized by Google

Objekts „aufgehoben", es bildet lediglich eine potentielle Objektkomponente. Durch diese wird das Objekt im dialektischen Prozesse erfaßt. Gemäß seiner Beziehung zum Subjekt nimmt das Objekt an der Bewegung des erkennend-erlebenden Subjektes teil. Auch der Gang der Wissenschaft und damit die Bewegung im Objekt sind „mehr als der methodische Prozeß unpersönlicher Forschung geworden". Der Prozeß hat seinerseits an den Kämpfen, Irrungen, Vorwegnahmen und Rückschlägen der Subjektivität Anteil. Er ist von diesen nicht loslösbar. Damit zugleich wird der *Durchgang durch den Widerspruch* für die objektive Seite des Erkenntnisprozesses wesentlich, während aller Objektivismus in der Nullifizierung des Widerspruches sich ausdrückt. Den neuen Begriff des dialektischen Prozesses auf denkpsychologischer Grundlage bestimmen folgende Sätze Hönigswalds: „In der Struktur des Begriffs enthüllen sich zugleich die letzten denkpsychologischen Wurzeln der *Dialektik*, jenes unaufhörlich sprudelnden Prozesses, in dem allein sich die ‚Wahrheit' als inhaltliche Bestimmtheit gestaltet. In dem platonischen Fortschreiten der methodischen ‚Unterredung' ... entfaltet sich auch die denkpsychologische Eigenart des Begriffs" [1]).

Das „Sein" des Gegenstandes bleibt im dialektischen Prozesse gewahrt, ja, es ist als platonisch-statischer Faktor die Voraussetzung des dialektischen Prozesses selbst [2]). Er ist relatives Moment einer Ganzheit des Gegenstandes, die Sein und ichbezogenes Werden synthetisch zusammenfaßt. „Die Aufgabe in ihrer zeitlos gedanklichen Struktur als reine Sinnbestimmtheit ‚wird' nicht, sondern ‚ist'. Aber gerade als *Aufgabe* erschöpft sie sich nicht in diesem ihrem ‚Sein' als reiner Sinnbestimmtheit. Gerade als Aufgabe ‚ist' sie nur, indem sie zugleich auch in der zeitlich sich entfaltenden Rede vollzogen, indem sie durch die in Entfaltung begriffene Rede ‚verstanden' wird" [3]). Im Werden und Verstehen der Aufgabe versichert das Ich sich der ihm eigenen Kontinuität. Niemals ist diese Ich-Kontinuität jedoch homogen in einem der Mathematik auch nur analogen Sinne. In dieser Kontinuität verbinden sich vielmehr Zeit und Zeitlosigkeit, die Stetigkeit ermöglicht zugleich Unterbrechungen und „Verknotungen". Für diese Struktur ist das in Polemik gegen die mathematische Strecke gewählte Gleichnis vom Erlebnisstrom noch selbst zu — rationalistisch, zu sehr mit der mathematischen Kontinuität verwandt. Die Eigenart dieses Stromes liegt in der unanschaulichen, in

1) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 180.

2) Von dem Rechte des platonischen Faktors in jeder Dialektik war im 1. Halbbande besonders bei der Erörterung der existentiellen Dialektik mehrfach die Rede.

3) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 21.

Digitized by Google

keinem Bilde adäquat zu erfassenden Bedingtheit seiner Kontinuität durch seine Unterbrechbarkeit. So gewiß nun der bedeutungsbestimmte Gegenstand an dieser Kontinuität des verstehenden Ich teilhat, entspricht auch seine Struktur nicht der eines homogenen Kontinuums.

Auch in den Auseinandersetzungen Hönigswalds mit *Natorp* und *Cassirer* über den Begriff der Psychologie [1]) spielt die verschiedene Auffassung des dialektischen Prozesses eine Rolle. Die beiden dort bekämpften Auffassungen der Psychologie tragen ein unverkennbar intellektualistisches Gepräge. Cassirer wollte in seiner damaligen Entwicklungsphase die psychologische Subjektivität mit den vorläufigen „noch" subjektiven Stadien des objektiven Erkennens, also mit einem methodologisch „variablen" Faktor gleichsetzen. Ihm gegenüber wird mit Recht geltend gemacht, daß „auch die als vollendet gedachte Gegenstandsbestimmtheit ihr psychologisches Korrelat hat" [2]). Bei Natorp scheint die Forderung, in der Psychologie die „methodische Dekomposition" der objektiven Wissenschaft vorzunehmen, ja zunächst eher einen romantisch-irrationalistischen Begriff der Psychologie einzuschließen als einen intellektualistischen. Aber jener ist in der Tat nur die Kehrseite eines intellektualistischen und daher — in diesem Stadium Natorps — noch undialektischen Wissenbegriffs. Das Ich als im monadischen Sinne zu verstehendes „Negativ" des Objekts ist nicht mit Natorp durch eine Minus-Richtung der Erkenntnisoperation im Gegensatze zur Plus-Richtung in der gegenständlichen Erkenntnis zu gewinnen. Das Psychische ist demgegenüber echtes *μὴ ὄν*, nicht *οὐκ ὄν* der Objektwelt.

Weitere dialektische Strukturen, in denen sich das Grundgesetz der Bedeutung entfaltet, zeigen sich im Begriff der *Präsenz*, der in Hönigswalds systematischem Aufbau ebenfalls eine zentrale Rolle spielt. Präsenzzeit ist Erlebniszeit oder gestaltete Zeit. Sie charakterisiert die Abwandlung, welche die objektive Zeit im Psychischen als Form des Erlebens erfährt. Das Nacheinander der objektiven Zeit ist in der Präsenzzeit aufgehoben. Die strenge Ordnung der Zeitmodi: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft wird von der seelischen Grundfähigkeit der *Vergegenwärtigung* durchbrochen. Der in einer Betrachtung der objektiven Zeit nur als punktueller Grenzwert „zwischen" Vergangenheit und Zukunft auftretende Zeitmodus der Gegenwart wird im Psychischen zur Zeit schlechthin, zum Repräsentanten der drei Modi der objektiven Zeit. Sie werden in der Einen Erlebnis-Gegenwart zusammengedacht, sie „durchdringen" sich in ihr „wechselseitig" zu einer neuen Ganzheit. „Und gerade dies,

1) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 297 ff. 2) Ebenda S. 301.

Digitized by Google

daß Vergangenheit und Zukunft in einer Gegenwart aufgehoben erscheinen, sich aber eben damit von der Gegenwart abgrenzen, daß also erlebte Zeit zugleich stillesteht und zugleich fließt, gerade dies kennzeichnet aufs neue und in besonderer Weise die oben geschilderten Beziehungen zwischen Zeitordnung und Zeiterlebnis“ [1]). Der streckenhaften Ordnung der objektiven Zeit gegenüber ist diese Ganzheit eine „Zeitgestalt“. Daher wird die Präsenzzeit auch als *gestaltete* der *ungestalteten* Zeit gegenübergestellt. Die Fähigkeit der Vergegenwärtigung ist nicht ein Sonderfall des psychischen Lebens, sie ist nicht nur in Gedächtnis und Phantasie im engeren Sinne lebendig. In jedem Erleben tritt vielmehr die Präsenz als selbst nicht erlebbare Bedingung auf. „Jene erlebte Zeit nun als Erlebnis des Zeitlichen, diese Einheit von Bewegung und Beharrung im Erleben der Zeit, heißt als Bedingung möglichen Erlebens überhaupt ‚Präsenz‘ “ [2]).

Präsenz als Form des Erlebens muß ableitbar sein aus der Bedeutung als der zusammenfassenden Form von Erlebnis und Gegenstand. Psychische Präsenzzeit ist sinnvoll nach dem Gesetz der Bedeutung gestaltet. Die Einheit von Zeitstillstand und Zeitfluß in der Präsenz expliziert die dialektischen Spannungen der Bedeutungsstruktur in der Besonderheit der Ich-Sphäre. Präsenz ist als seelische Erfüllung der Bedeutung Funktion der Zeitlosigkeit in die Zeit. Die Intentionalität des Psychischen ermöglicht es, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Vergangenheit und Zukunft in einer Gegenwart zum Stillstand zu bringen und das Zeitliche selbst gemäß den Anforderungen der Zeitlosigkeit zu formen. Präsenz umspannt die anderen Zeitmodi — einschließlich der objektiv gefaßten Gegenwart — in der Einheit des Sinnes. Nur auf der Basis einer Lehre vom *immanenten Sinn* ist dies möglich, der im Erleben selbst, nicht nur in erlebnistranszendenten Sphären zu finden ist. Den Bedingungen der Präsenz gemäß erleben heißt die Zeit denken. Dieses vom Denken in der Zeit zu unterscheidende Denken der Zeit ist also nicht bloß Vorrecht der Transzendentalphilosophie, sondern des erlebenden Menschen. Da aber Denken die Struktur des Erlebens normiert, so ist *Erlebnis der Zeit* gegenüber dem Erleben in der Zeit Vorrecht des „Seelenwesens“, der Monade. *Sie wird aus einem Objekte der Zeit zu ihrem Subjekte.* Sie wird es unmittelbar kraft ihrer psychischen Existenz, ihrem Dasein, nicht etwa nur ihrem Werte nach. Es bedarf zu dieser Souveränität des Subjekts nicht erst des von der Ethik aus konstruierten „intelligiblen Charakters“. Als Präsenz kommt der Faktor Zeit zu einer zentralen philosophischen Rolle.

1) Vom Problem des Rhythmus, S. 47. 2) Ebenda, S. 38.

Digitized by Google

Als gestaltete Zeit wird die Zeit aus einer Naturkategorie zur wesenhaften Angelegenheit der Person. In der Zeitgestaltung offenbart sich eben jene „Kraft" des Erlebens, den Wertansprüchen zu genügen. Alle Kultur wird in der Form „richtiger" Zeitgestaltung verwirklicht.

Die Dialektik von Zeitlosigkeit und Zeit in der Präsenz ist aus allen Formulierungen ablesbar, die zu diesem Problem von Hönigswald entwickelt werden. Präsenz ist Erlebnis der Gleichzeitigkeit des objektiv Sukzedierenden, sie ist als streckenhafte Gegenwart Einheit von Intensität und Extensität. Gerade jenes Verhältnis von Punktualität und Streckenhaftigkeit zeigt die dialektische Komplexion der Präsenz als Ausprägung der Ich-Ist-Beziehung. Die dialektischen Momente sind miteinander vertauschbar. Das Ich wie das Ist können sowohl punktuell wie streckenhaft genannt werden. Das Ich hat rein intensive Bestimmtheit, dem intensiven Charakter der Präsenzzeit gemäß. Der „Innerlichkeit" des Ich gegenüber erscheint dann der Gegenstand als das Entfaltete und Extensive. Er verlangt den Ausdruck in einem Satze, der eine Zeitstrecke einnimmt. Unter anderen jedoch gleich notwendigen Gesichtspunkten aber ist das Ich streckenhaft als Geschichte und Entwicklung. Ihm gegenüber rückt dann der Gegenstand gemäß seiner Geltung in die Rolle des zeitlos Unausgedehnten.

Denn es bleibt als entscheidender Gesichtspunkt aufrechterhalten: der Präsenzgedanke führt zu keiner *Ablösung der gestalteten Zeit von der ungestalteten*. Er basiert im Gegenteil auf ihrer untrennbaren Verknüpfung. Die Bedeutung umspannt ihrer Struktur nach auch den Gegensatz der Zeit als Besonderung des Ist wie des Ich. Die gestaltete Zeit setzt die ungestaltete, kategorial objektive voraus. Nur weil es objektive Zeitordnung gibt, im Sinne des Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft können diese Modi in der Präsenz zu einer neuen Einheit gestaltet werden. An der Forderung der Zeitstellenbestimmtheit der Präsenz selbst und des Ich wird festgehalten. Auch für jedes Element der Präsenz muß eine solche Stelle in der objektiven Zeit nachweisbar sein. Präsenzzeit ist Gestaltung der objektiven Zeit, sie wird aus dieser „produziert". Abschnitte der objektiven Zeit bilden für diese Produktion von vornherein die fundierenden Elemente.

Die Abgrenzung denkpsychologischer Dialektik durch diese Einsicht vom romantischen Intuitionismus soll uns noch beschäftigen. Mit besonderer Eindringlichkeit wird dieses Motiv von Hönigswald an dem Problem der *Zählbarkeit des Psychischen* durchgeführt. Das Ergebnis dieser Untersuchung endet in folgender Antinomie: . . . „. . . daß Psychisches nur gemäß denselben Bedingungen wird zählbar genannt werden können, vermöge deren es — im nicht numerischen Sinne des Wortes ‚einzig',

Digitized by Google

d. h. eben grundsätzlich nicht zählbar ist“ [1]). Aber freilich ist diese Antinomie, deren Bedingungen einsichtig gemacht sind, nicht der unlösbare Ausgangspunkt, sondern das Ende einer Analyse, in deren Ergebnis der Durchgang durch den Widerspruch „aufbewahrt“ ist. Psychisches ist seiner präsentiellen Struktur gemäß sowohl zählbar wie nicht zählbar. Präsenz erfordert in ihrem Bezug auf objektive Zeit Zählbarkeit, als Gestaltung der Zeit aber numerische Unbestimmtheit. Sie ist nicht Prinzip einer anzahlmäßigen Summe. Der Erlebnisinhalt teilt mit dem Ich jene Einzigkeit, die nicht zahlenmäßig ist, die nicht „sinnvolle Leugnung der Zweiheit“ bedeutet. Aber Präsenz erfordert und ermöglicht Zählbarkeit, sofern sie selbst oder ihre Elemente der objektiven Zeitreihe eingegliedert werden. Auch diese Spannung weist also zurück auf die grundlegende in der Bedeutung, die als Prinzip des Gegenstandes die Auseinanderhaltung zählbarer Gegenstandselemente im Ist und zugleich ihre Verschmelzung in der Einheit des Ich verlangt. In seiner „pseudonumerischen“ Bestimmtheit ist das Ich weder gliederungslos noch ist es anzahlmäßig gegliedert. Beide Momente werden im Gedanken der Präsenz dialektisch verbunden, d. h. gegeneinander relativiert und neu bestimmt.

Das *Ich* war bedeutungstheoretisch mit der Wissensreihe gleichgesetzt worden, deren Fortsetzbarkeit ins Unendliche Ausdruck der zeitlichen Unbegrenztheit, weil Zeitunabhängigkeit des Wissens ist. Die Dialektik des Ich auf Grund dieser seiner Struktur war bereits mehr als einmal hervorgetreten: sie schloß die Antinomie des Selbstbewußtseins in sich, in dem das Ich sich selbst als Gewußtes durch Vergegenständlichung erfaßt. Die Spaltung in Subjekt und Objekt war Voraussetzung seiner Kontinuität und Ganzheit. Im Selbstbewußtsein stellt eben nicht ein Teil des Ich sich einem anderen Teil gegenüber. Vielmehr entspricht das Ich den Anforderungen des alten Substanzbegriffs, einig und unteilbar, an jedem Punkte ganz Ich zu sein. „Denn gerade das ist das entscheidende Merkmal ihrer (der Reihe ich weiß, daß ich weiß . . .) spezifischen Gesetzlichkeit, daß sie sich in jedem ihrer Glieder *erschöpfend* offenbart, daß also jedes ‚Ich weiß‘ unweigerlich das ‚Ich weiß, daß ich weiß‘, das ‚Ich weiß zu wissen, daß ich weiß‘ usw. mit einschließt“ [2]). Natürlich ist damit das Ich nichts weniger als eine einfache gliederungslose Substanz. Es erfüllt die Ansprüche des „Ein und Alles“ dialektisch: es gliedert sich gemäß der Bewußtseinsreihe in eine Mannigfaltigkeit von Erlebnisinhalten, stellt sich aber in jedem ganz dar. Es gibt innerhalb des Ich keine Grade des

1) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 113.
2) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 75.

Digitized by Google

ihm Zugehörenden, das Ich solidarisiert sich der Möglichkeit nach mit allen seinen Erlebnisinhalten.

Im Ich konzentrieren sich somit alle Spannungen, die bei der Bedeutung und bei der Präsenz aufgetreten waren: Zeitlosigkeit und Zeit, Streckenhaftigkeit und Punktualität. Vor allem aber spiegelt es im Verhältnis zur Mannigfaltigkeit seiner Inhalte in größter Deutlichkeit die „monadischen" Relationen von Einheit und Vielheit. Es ist unendlich gegliederte Einfachheit, Zusammenziehung jeder Komplexität und unbegrenzten Vielheit in die Einheit des „Für sich", die einzig ist, ohne im numerischen Sinne eine Eins darzustellen. „Einfach ist also, was gerade im Hinblick auf seine Gliederungsfülle, vermöge seiner Bestimmtheit im Sinne des ‚Ich denke' *Eines*, was in der definierten Bedeutung des Wortes ‚monadisch' ist. Alles Erleben, und mit ihm richtig verstanden auch alles Erlebte ist als Funktion des Ich denke' einfach, auch die ‚komplexeste' Gestalt" [1]).

Eigenartig und wichtig ist die Besonderung dieser Beziehungen bei dem Problem des eigenen Ich und der fremden „Iche". „Einzigkeit des Ich und Vielheit der Iche sind demzufolge Korrelate alles dessen, was sich als Funktion jener Einzigkeit der Geltung bestimmt" [2]), so faßt Hönigswald seine Stellungnahme zu dieser alten Rätselfrage zusammen. Die Einzigkeit des Ich und die Vielheit der Iche werden einander zugeordnet, weil Einzigkeit der Geltung und mögliche Vielheit der Geltendmachung einander zugeordnet sind. Geltung drängt zu ihrem Vollzug, sie will durch Gründe geltend gemacht werden. Sie fordert die dialektische Erörterung, mindestens in dem platonischen „Gespräch der Seele mit sich selber". So fordert sie eine Mehrheit von Denkakten zu ihrer Realisierung. Ist nun allerdings mit dieser Mehrheit der Akte, in denen sich die Einzigkeit der Geltung vollzieht, auch die Mehrheit der Iche deduziert? Diese Frage ist zu verneinen, so weit unter dem anderen Ich der „Nebenmensch" im vollen Sinne des Wortes verstanden wird. Freilich ist auch diese Tatsache des Nebenmenschen nicht der philosophischen Diskutierbarkeit völlig entrückt. Aber diese Deduktion setzt außer den Beziehungen von Geltung und Ich zweifellos auch das Verhältnis von Ich und Körper, von Ich und Organismus, von Gattung und Exemplar voraus. Mit dem letztgenannten Begründungselement würde diese Untersuchung bereits vom bedeutungstheoretischen zum empirischen Problem übergehen. Aus der monadischen, d. h. zugleich inextensiv einzigen und extensiv mannigfaltigen Struktur der Geltung *ist eben nicht die Aktualität, sondern wiederum nur die Mög-*

1) Vom Problem des Rhythmus, S. 23.

2) Grundlagen der Denkpsychologie, S. 321.

Digitized by Google

lichkeit des anderen herleitbar. Wo Hönigswald dazu neigt, von dieser Möglichkeit zur Deduktion des anderen Ich überzugehen, muß er bezeichnenderweise den hier etwas abgebrauchten Analogiebezug zu Hilfe nehmen. Die Möglichkeit der Vielheit der Iche geht bei einem Minimum rein bedeutungstheoretischer Voraussetzungen prinzipiell nicht über die Möglichkeit der Mehrheit von Akten im Einzel-Ich, die Deduktion des Fremd-Du nicht über die des Du im Ich heraus. Nicht die empirischen Mitmenschen, sondern ihr logischer Ort werden hier deduziert. Sie treten in diesem Orte als mögliche Erlebnismittelpunkte, als mögliche Zentren der Verständigung auf.

Die Grundlagen der denkpsychologischen Bedeutungstheorie entfalten sich in zahlreichen methodologischen Konsequenzen. Sie führen zu einer deutlichen Umformung des kritizistischen Systems. Bei der Grundlegung der Erfahrungstheorie wird die Korrelation von Präsenz und Erfahrung ausschlaggebend. Die Forderung erfahrungsbezogener Präsenz und präsenzbezogener Erfahrung ist aus der korrelativen Einheit von gestalteter und ungestalteter Zeit herzuleiten. Die Einordnung der Präsenz in das System objektiver Erfahrung war ein Eckpfeiler des gesamten Gedankenganges. Das Ich ist nicht zeitbestimmt im Sinne der objektiven Naturzeit, es kann aber gerade darum, d. h. bei eigener Relationsferne, allen seinen Inhalten ihre zeitliche Stelle anweisen. „Ohne gegen den Grundsatz von der absoluten Relationsferne des „Ich" zu verstoßen, darf darum ausgesprochen werden: das „Ich" ist diejenige Bestimmtheit an einer Relation, vermöge deren die Relation an sich zeitlos, einen Stellenwert in der Zeit innehat und eben dadurch, d. h. im Sinne *zeitlicher* Bestimmtheit, den Charakter einer spezifischen *Einzigkeit* empfängt" [1]). Die erfahrungsbezogene Präsenz wird methodologisch in der Neubearbeitung des psychophysischen Problems fruchtbar. Der Gedanke der präsenzbezogenen Erfahrung führt zu wichtiger Einsicht in die Struktur der Erfahrungskategorien. Innerhalb des Naturbegriffs schwindet durch die „präsentielle Komponente des Naturobjekts" der starre Gegensatz zwischen mathemathisch-physikalischer und organisch-psychologischer Welt, zwischen Erklärbarem und Verstehbarem. Auch das ist kritischer Neo-Leibnizianismus. Der möglichen Einordnung der gestalteten Zeit in die ungestaltete muß auf der anderen Seite die Gestaltbarkeit der objektiven Zeit entsprechen. Das Erlebnis hat seine Stelle in der Zeitordnung, aber diese Zeitordnung selbst kann sich immer nur am Zeiterlebnis selbst entfalten. Damit aber wird die objektive Zeit mehr als ein bloßes gleichgültiges

1) A. a. O. S. 57.

Digitized by Google

Nacheinander. In dem Nacheinander muß vielmehr das Ineinander der Momente bereits angelegt sein. Auch die objektiven Erfahrungskategorien müssen verstehbar, weil ichbezogen sein. In einer Erneuerung des kantischen Begriffs der reinen Anschauung kommt diese denkpsychologische Komponente der Kategorie bei Hönigswald zum Ausdruck. Die *Überschaubarkeit auch der objektiven Zeit* ist der Beitrag des Ich für das Ist auf kategorialem Gebiete. So kann mit der oft genug geltend gemachten Einschränkung der Leibnizsche Gedanke erneuert werden, daß Raum und Zeit und mit ihnen die anderen Kategorien als Funktionen der Monas die gegenständliche Welt umspannen. Die Invarianten der Physik enthalten die Invarianten der Psychologie in sich. Damit relativiert sich auch der vom Neukritizismus so scharf betonte Gegensatz von Substanz und Funktion. Gewiß ist die Substanz selbst Funktion, d. h. formale Kategorie des Naturdenkens. Aber als solche muß sie und muß der ihr entsprechende Erfahrungsinhalt den Anforderungen der Bedeutung genügen. Von den die Form erfüllenden Inhalten wird Verstehbarkeit und Überschaubarkeit aussagbar. Eine präsentielle Struktur des inhaltlichen Faktors ist zu antizipieren, er tritt nicht gestaltlos der funktionalen Form gegenüber, um erst von ihr seine Prägung zu erhalten. Die Bedeutung greift über den Gegensatz von Substanz und Funktion herüber. „‚Substanz' selbst *ist* denn auch nicht ‚*Ganzheit*', also Zeitgestalt; aber sie fordert, um ihre Funktion erfüllen zu können, Gestaltung im *Sinne* der Ganzheit" [1]). In der Abhandlung „Zum Begriff des Atoms" [2]) hat Hönigswald den Gedanken der Verstehbarkeit und Überschaubarkeit in diesem inhaltlichen Naturbegriff einer besonderen Analyse unterzogen. Hier heißt es in Verfolg der gleichen Gedankengänge: „Denn immer bleibt Atom eine substantiale Strukturganzheit, eine Funktion der ‚Substanz' in die ‚Präsenz'" [3]).

Die außerordentliche methodologische Fruchtbarkeit der kritischen Denkpsychologie wird vielleicht nirgends deutlicher als bei der Behandlung des *psycho-physischen Problems.* Gerade bei der Behandlung dieser alten Rätselfrage triumphiert kritische Dialektik über jeden metaphysischen Dogmatismus, aber ebenso über den Positivismus. Hier bringt der Begriff der erfahrungsbezogenen Präsenz die Lösung. Dem Ich ist ein Körper zuzuordnen, so gewiß gestaltete Zeit die Einordnung in die Naturzeit fordert. Die Beziehung des Psychischen auf physiologische Elemente erfüllt die Forderung nach Einordnung der Präsenz in die raum-zeitliche Erfahrung. „Daß ‚ich' geboren bin und sterben werde, weiß ich, sofern

1) A. a. O. S. 388.
2) Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geb. Berlin, Leipzig 1924.
3) A. a. O. S. 493.

Digitized by Google

ich mich zugleich als ‚Körper' weiß, sofern ich also um die Zuordnung von Ichbestimmtheiten zu physiologischen Bestimmtheiten, kurz sofern ich um physiologische Analogien, sofern ich um das Recht solcher Analogien weiß" [1]). Die „präsentielle" Possessivbeziehung im Begriffe „mein Körper" meint indessen etwas anderes wie die metaphysisch gefaßte psycho-physische Identität, wie die Lehren von der psycho-physischen Kausalität oder vom psycho-physischen Parallelismus. In jener Beziehung muß die Zuordnung eben nicht im Sinne substantieller Identität, sondern im Sinne dialektischer Zweieinheit verstanden werden. Psychische und physiologische Ablaufsreihen gehen nicht parallel nebeneinander her, sondern sie sind Ein Tatbestand, der sich der Korrelation von Ich und Ist gemäß gliedert. Von dieser letzten Prämisse aus ist Antizipation in bezug auf den Erfahrungsinhalt möglich: der für den präsentiellen Possessivbezug in Frage kommende Körper muß „Organismus", d. h. selbst präsenz-bestimmt, er muß Zeitgestaltung, Ganzheit sein. Er muß ein das Ganze „abbildendes" und repräsentierendes Zentralorgan besitzen (Gehirn). In diesem hat das Ich als das einfache Prinzip mannigfaltiger Gliederung seinen physiologischen Exponenten. Die These der psycho-physischen Kausalität wird insbesondre dadurch aufgehoben, daß Kausalität ein *Moment in der höheren Einheit physiologischer Kausalität und psychologischer Determination wird.*

e) Neuromantischer Intuitionismus und denkpsychologische Dialektik.

Eine Betrachtung der Metaphysik des Lebens in ihrer Gestalt bei *Bergson* soll zur Verdeutlichung der dialektischen Struktur der kritischen Denkpsychologie vorgenommen werden. Ganz offenbar handelt es sich inhaltlich dort um die gleichen Probleme wie hier. Die Frage nach der Gegebenheit der Erlebnisse, nach der Möglichkeit ihrer gedanklichen Erfassung, ihrer Verknüpfung, Zählbarkeit und Meßbarkeit, kurz: die Methode der Psychologie steht auch bei Bergson zur Debatte. Auch bei Bergson konzentrieren sich diese Fragen in der nach der Form des zeitlichen Zusammenhanges der Bewußtseinsgegebenheiten: seine Philosophie wird vom Gedanken der Erlebniszeit (durée) beherrscht. Aber seine Lösungen sind überall irrationalistisch. Sie stehen im Gegensatze zu der Verknüpfung des Irrationalen und Rationalen in der Einheit dialektischer Beziehungen. Jede der Antworten Bergsons erfolgt auf Grund der Intuition und ist mit dem polemischen Gegensatze gegen die Ratio verbunden.

1) Denkps. S. 322.

Digitized by Google

Gewiß ist dem Intuitionismus mit der Denkpsychologie die Frontstellung gegen eine naturwissenschaftlich rationale Psychologie gemeinsam. Das aber wirkt sich bei Bergson im Abbruch jeder Verbindung der psychologischen Sphäre mit der Natur aus. Kampf gegen die echte naturwissenschaftliche Ratio auch auf ihrem eigenen Felde ist die weitere Folge.

Bergson kritisiert den Begriff der „Intensität" psychischer Zustände und den ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Er will die Intensität in rein qualitative Veränderung, will die Aufeinanderfolge in wechselseitige Durchdringung zurückverwandeln. Er bekämpft die Meßbarkeit der Intensität sowohl durch quantitative Größengrade einer elementaren psychischen Einheit selbst ebenso wie durch die ihr korrespondierenden physikalischen Reize. Bei den Gradgrößen psychischer Phänomene handelt es sich für ihn um einen qualitativen Wachstumsprozeß. Dieser ist nicht der Verstärkung eines Tones, sondern der „Entwicklung" einer musikalischen Symphonie zu vergleichen, in die immer mehr Instrumente eingreifen. Der Begriff der psychischen Intensität soll demgemäß sich als Mischform zwischen qualitativem Prozesse und quantitativer Größenordnung enthüllen.

Dieselbe Kritik wie an der Behandlung psychischer Gegebenheiten als Intensität wird von Bergson an ihrer zeitlichen Verknüpfung geübt. Der vulgäre Begriff der Erlebnisse als des Nacheinander der Bewußtseinstatsachen stellt nach Bergson eine unberechtigte Verquickung zwischen der quantitativ meßbaren Naturzeit und echter Erlebniszeit dar. Denn die letztgenannte weise nicht die Struktur des Nacheinander, sondern des Ineinander auf, *wechselseitige Durchdringung* charakterisiere sie. Zugunsten dieser Einsicht soll das Gleichnis des Erlebnisstroms die Gestalt des Bewußtseins annähernd verdeutlichen. Bei diesem wird der bisherige Begriff der Erlebniszeit ebenso ausgeschaltet wie der Begriff der psychischen Intensität. Mit einer Wendung des Gedankens ins allgemein Transzendentalphilosophische und Metaphysische wird der Begriff der Zeit als mißglückter Kompromiß der rationalen Ordnung und des Irrationalen kritisiert. Es werde in ihm versucht, zwischen dem *homogenen Medium* des Nebeneinander und dem *heterogenen Medium* des Ineinander eine Brücke zu schlagen. Die zeitliche Aufeinanderfolge bedeutet mithin für Bergson die verfälschende Symbolisierung des Ineinander in der echten Dauer des Erlebens durch das Nebeneinander der Räumlichkeit. Homogenität unterscheidet ja die Termini des Nacheinander und grenzt sie voneinander ab.

Die Konsequenz aus diesen Voraussetzungen zieht Bergson durch die Identifizierung jedes *homogenen Mediums mit dem Raume*. „Aus dieser

Digitized by Google

Analyse ergibt sich, daß allein der Raum homogen ist, daß die im Raum befindlichen Dinge eine wohl unterschiedene Mannigfaltigkeit konstituieren, und daß jede unterschiedene Mannigfaltigkeit durch eine Entfaltung in den Raum entsteht“ [1]). „Raum“ in diesem weitesten Sinne wird damit jedwede rationale Ordnung, die der prinzipiellen Nichtunterscheidbarkeit der Bewußtseinszustände gegenübergesetzt werden kann. Raum ist also für Bergson jede Ordnung im Gegensatz zum Chaos. Denn in jeder Ordnung ist Unterscheidung des zu Ordnenden verlangt, die das Chaos ausschließt. Nur der schroffe Antirationalismus der Romantik — und auch er nur in seiner modernen, „diesseitigen“ Form — kann das Chaos zur Grundlage der Philosophie machen.

Die Gleichsetzung von Raum und homogenem Medium macht sich besonders geltend bei dem Problem der Zählbarkeit des Psychischen. Die Zählbarkeit des Psychischen kann für Bergson im Gegensatze zur kritischen Denkpsychologie kein relatives Recht aus den immanenten Gesetzlichkeiten des Psychischen erhalten. Nur durch verfälschende Symbole, durch *verdinglichende* Projektion des Psychischen in den Raum wird für ihn Psychisches zählbar. Im Raum spielt sich für Bergson die Zählung des Psychischen ab. Die Raum-Zeit ist ihm der Gegenpol der echten qualitativen Dauer, der Schatten der Dauer im Raume. Sie ist der Bastard aus der illegitimen Verbindung des homogenen und heterogenen Mediums. Nur in diesem Zwischenreiche ist für Bergson Psychisches zählbar, nur infolge der Verräumlichung der Dauer wird der echte dynamische Prozeß des Erlebens in Gleichzeitigkeit verwandelt, entsteht die Kreuzung von qualitativer „Sukzession“ und Simultaneität. Durch die zurückgelegte Raumstrecke lassen sich nach Bergson immer nur bereits abgelaufene zeitliche Prozesse messen, niemals der Ablauf selbst. Die meßbare Zeit ist stillgestellte Zeit, eine durch die Vergangenheit definierte Gegenwart. Ihr soll mit dem Ineinander der Zeitmodi auch das echte Werden, das Erschaffen der Zukunft im Prozesse des Lebens verloren gegangen sein. Abgeschlossene Prozesse und räumliche Gleichzeitigkeit ergeben ein inadäquates Symbol der Dauer, sie schaffen die *verdinglichte* Kategorie der Zeit.

Verdinglichung ist nun allerdings auch für Bergson kein vermeidbarer Irrtum, sie stellt auch ihm eine Art des „objektiven Scheins“ dar. „Das Bewußtsein steht im Zwange eines unersättlichen Unterscheidungsbedürfnisses und substituiert daher der Wirklichkeit ihr Symbol oder apperzipiert die Wirklichkeit nur durch das Symbol“ [2]). Diese Unterscheidungs-

1) Henri Bergson, Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen. Jena 1911. S. 94.

2) A. a. O. S. 100.

Digitized by Google

tendenz des Bewußtseins, die angeblich mit der Tendenz zur Verräumlichung und Verdinglichung zusammenfällt, entspringt unserm oberflächlichen *sozialen Ich*, das sich wie eine Kruste über unsere eigene Tiefe lagert. Jede Analyse ist für Bergson ermattete Intuition, jede Extensität ein Nachlassen der rein intensiven Spannungen des Bewußtseinsstromes. Die Nebeneinanderreihung ist ihm ein Zerfallsprodukt der Verschmelzung, eine Auflösung ihrer Ganzheit in Atome, die sich in metaphysisch-naturphilosophischem Maßstabe beim Übergange vom „Lebensschwunge" zur „Materie" kosmisch abspielt. Das Denken im homogenen Medium entspricht den Bedürfnissen des praktischen Ich, das sich mit handfesten begrifflichen Unterscheidungen in einer Außenwelt und einer Gesellschaft zurechtzufinden sucht. Eben deshalb aber bedeutet dieses praktische Ich ein Abfallsprodukt des tieferen Ich, in dem wir uns ohne sichernde Abgrenzungen der reißenden Dynamik des Erlebnisstroms, dem organischen Werden unserer Person hinzugeben wagen. Das Oberflächen-Ich ist das jenen Mischbegriffen zuzuordnende Subjekt, die vorher geschildert waren. Im Oberflächen-Ich „berührt" das Ich der Dauer die Welt der räumlichen Gegenstände. Hier also dringt die Welt des Raumes in den qualitativen Prozeß ein. Die Unaussagbarkeit der reinen Erlebnisse wird in den Vorstellungen dieses Ich aussagbar in verdinglichter Form. *Die Sprache wird mit den Haltungen sozialer Anpassung von Bergson zu den Phänomenen des Oberflächen-Ich gerechnet.* Auch ihre logisch-rationalen Ordnungen entfalten sich im Raume. Das Oberflächen-Ich ist auch das Objekt der Assoziationspsychologie. In seiner Sphäre allein erhält die mechanistische Form der Verknüpfung, die in der Region der wechselseitigen Verknüpfung nichts zu suchen hat, ihr Recht.

Welches ist nun der entscheidende Gegensatz Bergsons gegenüber der kritischen Denkpsychologie? Auf eine kurze Formel gebracht: *das Fehlen des Präsenzbegriffs, die mangelnde Einsicht in das Strukturgesetz der Bedeutung.* Präsenz aber war die Korrelation von gestalteter und ungestalteter Zeit, Bedeutung die Korrelation der Ich- und der Ist-Gesetzlichkeiten. Bei Bergson zeigt sich überall das Zerreißen dieser Korrelationen zugunsten eines Dualismus von Irrationalem und Rationalem. Solcher Dualismus kennzeichnet die Intuition gegenüber der Dialektik. Dialektik setzt korrelative Einheit in der Spannung ihrer Momente, Romantik ist Verselbständigung des irrationalen Poles, der vom rationalen losgerissen, „abstrahiert" wird. Sie ist „platonischer" Rationalismus mit umgekehrtem Vorzeichen, sie weist alle Zeichen *abstrakter* Unmittelbarkeit auf gegenüber der *Konkretion* dialektischer Vermittlung. Bergson gelangt nicht zur *echten Heterogenität*, sondern zu *irrationaler Homogenität.* Sein Kon-

Digitized by Google

tinuum der reellen Dauer kennt keine Unterbrechungen, keine Verschmelzungen durch die Möglichkeiten ordnender Unterscheidung, damit auch keine Einheit von Verschmelzung und Nichtverschmelzung. Es gibt für ihn keine Diskontinuität in der Kontinuität des Irrationalen. Die Begriffe des Lebens, der Wechseldurchdringung, der Dauer erlangen eine absolutistische Starrheit, wie sie keine rationalistische Metaphysik stärker zeigt.

Diese Einsicht läßt sich auch durch immanente Kritik des Intuitionismus bewähren. Bergsons eigene philosophische Tendenzen sind durch die Zerreißung notwendiger Korrelationen zum Scheitern verurteilt. Befreiung der Psychologie vom Naturalismus, Überwindung der Assoziationspsychologie, Einsicht in die Struktur der Erlebniszeit, philosophische Erneuerung auf der Grundlage der wieder philosophisch gewordenen Psychologie — all das fordert eben die zentrale Stellung des Präsenzbegriffs. Dieser aber entfaltet sich ebenso als erfahrungsbezogene Präsenz, wie als präsenzbezogene Erfahrung. Bergson will den Begriff der Intensität seelischer Zustände von jeder Einmischung quantitativer Momente reinigen und ins rein Qualitative auflösen. Aber auch er muß auf die Gewinnung eines Begriffs der qualitativen Intensität ausgehen. Er kann mit den quantitativen Faktoren nicht zugleich auf Darstellungselemente verzichten, die Abstufung und Vergleich zwischen den Phasen des Bewußtseinsprozesses gestatten. Er kann dies so gewiß nicht, als mit dem Verzichte auch auf jeden qualitativen Maßstab der Unterschied zwischen organischer Entwicklung und bloßer Veränderung im seelischen Geschehen in Wegfall kommen müßte. Tatsächlich aber werden zur Kennzeichnung qualitativer Intensität Begriffe wie „reichere Gliederung", „steigende Verknüpfung des Prozesses mit der Ganzheit und Tiefe des Ich", „Vergrößerung der Komplikation durch Eingreifen einer größeren Anzahl seelischer Teilprozesse" von Bergson verwandt. Er verwendet sie im Gegensatze zu seinem Prinzip der Unaussagbarkeit, der Nicht-Unterscheidbarkeit im Qualitativen. Er muß überall analytische Unterscheidungen zur Charakterisierung des *gegliederten* Ineinander der Entwicklungsmomente und der Wertsteigerung in der Entwicklung heranziehen, oder er muß sich auf die Formel der unaussagbaren, d. h. abstrakten qualitativen Veränderung zurückziehen. Tatsächlich schwankt er auch stets zwischen beiden Möglichkeiten. Seine Negation gilt eigentlich überall dem *Gestaltbegriff*. Er versucht die Gestalt von den fundierenden Elementen loszureißen. Mit der Aufhebung ihrer Beziehung zum „Ungestalteten" wird aber — den dialektischen Grundgesetzen entsprechend — die Gestalt selbst zur Ungestalt. Der unaufgehobene Gegensatz droht

Digitized by Google

stets mit dem Übergange in seinen Gegenpol. Selbst wenn von dem notwendigen Bezug auf die physiologische und physikalische Komponente abgesehen wird, muß sich eben in der rein psychologischen Behandlung die präsentielle Zählbarkeit als dialektisches Korrelat der präsentiellen Nicht-Zählbarkeit der Erlebnisse zur Geltung bringen. Bei Bergson steht dem gegenüber die Alternative von „räumlicher" Zählbarkeit und qualitativer Chaotik.

Die Alternative zwischen Raum und Dauer führt bei Bergson auch zur Verkennung der Zeitkategorie und macht damit die Lösung des Problems der Erlebniszeit unmöglich. Auch hier wird der positive Faktor der Bergsonschen Leistung, seine Tendenzen zur Präsenzzeit hin romantisch verdunkelt. Die ganze Tragweite der denkpsychologischen Korrelation von Präsenz und Erfahrung, der Einsicht in die Bedingtheit der Präsenzzeit selbst durch die objektive Zeit wird gerade Bergson gegenüber erkenntlich. Denn mit der Eliminierung des Ordnungsbegriffes verflüchtigt sich nicht nur die objektive Naturzeit, sondern jeder mögliche Zeitgedanke. Das Ordnungsminimum in der Zeitkategorie ist doch wohl das Postulat zeitlicher *Unumkehrbarkeit*, also die Richtungsbestimmtheit der Zeit. Dieser Gedanke aber setzt wohlunterschiedene Momente voraus, deren Ordnung sich nicht umkehren läßt. Gibt es diese Elemente nicht, so ist es auch nicht möglich, sie zu ordnen. Absolutes Ineinander, das keine zu unterscheidenden Elemente kennt, ist nicht mögliches Substrat einer Richtungsbestimmtheit. Mit der Eliminierung der Zeitelemente aus der Dauer ist es schließlich überhaupt nicht mehr einsichtig, warum für das heterogene Kontinuum des Erlebens überhaupt noch der an die zeitliche Ordnung anklingende Name der Dauer beibehalten wird. Wenn mit seiner völligen Unbestimmtheit und Richtungslosigkeit Ernst gemacht wird, kann es nur noch die Bezeichnung des *qualitativen Gewühls*, des Chaos erhalten. Nur der Widerstreit chaotisch-irrationalistischer und denkpsychologisch-präsentieller Tendenzen bei Bergson verhindert diese Selbstauflösung seiner Metaphysik. Dafür aber wird der Intuitionismus, dem die positive Dialektik mangelt, stets durch die negative skeptische Dialektik bedroht. Das Streben nach der gestalteten Zeit kommt nicht zur Durchführung, wenn der Ordnungsbegriff der ungestalteten Zeit fehlt. An dem, was die Möglichkeit der Ordnung ausschließt, läßt sich auch nichts „gestalten". Die Gestaltung fordert den Ordnungsbezug, die Ordnung die Gestaltbarkeit. Indem der Begriff der Zeit und der Präsenzzeit bei Bergson zugleich verloren gehen, bestätigt sich indirekt die notwendige Setzung der erfahrungsbezogenen Präsenz und der präsentiellen Komponente des Naturobjekts.

Digitized by Google

Der Verwurzelung der Präsenz in der Bedeutung entsprechend, geht im neuromantischen Philosophieren das Ich und das Ist zugleich verloren. Die Chaotik der Dauer widersprach, wie wir schon sahen, dem Ich-Phänomen mit seiner Bewußtheit, Gliederung und seiner Diskontinuität fordernden Kontinuität. Noch schlimmere Verkennung allerdings widerfährt dem Gegenstandsbegriff in der Identifikation mit dem Raumdinge. Mit der Verzerrung der echten Gegenständlichkeit werden zugleich Analyse, Ratio, Sprache und Verständigung verkannt. Dies alles entspringt der mangelnden Einsicht in den Faktor „Bedeutung". Vor allem entspricht die Behandlung der Sprache der wechselseitigen Bestimmtheit mystischer und skeptischer Elemente im romantischen Denken. Indem der Ausdruck mit räumlicher Extensität statt mit zeitlicher Entfaltung des zeitunabhängigen, aber zeitbezogenen Sinnes in Verbindung gebracht wird,wird er als Erlebnisverfälschung angesehen und nicht als das, was er in Wahrheit ist: nämlich die mehr oder minder adäquate Annäherung an die Bedeutungsstruktur sowohl des Gegenstandes wie des Erlebnisses. Denn nicht nur nach der objektiv-logischen Seite wirkt sich diese Sprachphilosophie ungünstig aus, nicht nur werden Worthaftigkeit und Sinnhaftigkeit des Gegenstandes mit ihrer Verwandlung in das Raumding geleugnet. Wenn das Erlebnis nicht von sich aus zum sprachlichen Ausdruck drängt, wenn es sogar prinzipiell unaussagbar wird, verliert es seine eigene Verstehbarkeit. Der scheinbar im Interesse der Eigengesetzlichkeit des Psychischen gelegene Irrationalismus vernichtet dessen Sinnhaftigkeit. Dafür ist das Übergreifen des Dualismus von Verdinglichung und Chaos auf die Sphäre des Ich selbst charakteristisch. Er prägt sich in der Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefen-Ich aus. Hierbei wird weder ein deutliches Kriterium für das Recht dieser Unterscheidung entwickelt, noch der Gesichtspunkt, unter dem beide Formen des Ich in der Einheit des Ich zusammengefaßt werden können. Auch hier kann die dialektische Grundeinsicht in die Relativität jeder Unterscheidung von Innen und Außen herangezogen werden. In der Struktur der Oberfläche muß die Tiefe erkennbar sein und umgekehrt. Es gibt keine prinzipiell unausdrückbare Tiefe des Bewußtseins. Daß Bergson indessen die Oberfläche des Bewußtseins der Assoziationspsychologie überlassen will, zeigt den mangelnden Radikalismus seiner Erneuerung der Psychologie. Auch dies ist ein Symptom für das Scheitern seiner eigenen Tendenzen infolge der fehlenden Dialektik der Präsenz.

Am psycho-physischen Problem, dem Bergson die eigene Schrift über Materie und Gedächtnis gewidmet hat, ließe sich diese Kritik fortsetzen, doch muß im Rahmen dieses Exkurses darauf verzichtet werden. Nur

Digitized by Google

eine kurze abschließende Bemerkung sei noch über das Problem der psychologischen Kausalität gemacht, zu dem Bergson im Rahmen seiner Betrachtungen über die Willensfreiheit Stellung nimmt. Auch hier ist eine widerspruchsvolle Haltung zu konstatieren, die sich einmal in dem Ringen um Tiefenpsychologie und die Strukturen des „fundamentalen" Ich, dann aber wieder in der Richtung der Undefinierbarkeit des Psychischen ausprägt. Wenn es heißt: „Der freie Entschluß nämlich entspringt aus der ganzen Seele, und die Handlung wird um so freier sein, je mehr die dynamische Reihe, an die sie geknüpft ist, eines zu werden tendiert mit dem fundamentalen Ich" [1]), so scheinen die freien Handlungen den unfreien gegenüberzutreten, welche aus Gewohnheit, Tradition, Beeinflußbarkeit, ja, Suggestion und Hypnose entspringen. Ist dies der Fall, so müßte ein Kriterium angebbar sein für die Verknüpfung der freien Handlung mit der Ganzheit der Persönlichkeit. Dies aber wäre nur durch die von Bergson vernachlässigte geltungs- und werttheoretische (beim Handeln insbesondere die ethische) *Analyse* aufzufinden. Der Unterscheidung freier und nichtfreier Handlungen steht die Bezeichnung *jeder* Handlung als frei im Sinne der Undefinierbarkeit der Beziehung von Ich und Handlung gegenüber. „Freiheit nennt man die Beziehung des konkreten Ich zur Handlung, die es ausführt. Die Beziehung ist undefinierbar, eben weil wir frei sind; denn man kann zwar eine Sache, nicht aber einen Fortschritt analysieren; Ausdehnung kann man zerlegen, nicht aber Dauer" [2]). Das berechtigte Motiv dieses Gedankens ist die Bekämpfung der psychologischen Kausalität und die Ersetzung kausaler durch sinnhafte Determinationen. Aber bei Bergson fehlt nicht nur die Einheit von Determination und Kausalität, die das Gesamtgefüge psycho-physischer Kausalität erst aufbaut. Auch die Determination selbst wird von ihm nicht angemessen charakterisiert. Denn diese ist dialektische Einheit von Bestimmtheit und Freiheit. Gewiß besitzt jede Handlung von vornherein ihre intentionale Richtungsbestimmtheit. Aber diese ist mit der diskontinuierlichen Durchbrechung durch reflektierende Nachprüfung ihres Sinnes vereinbar, ja, fordert diese. Die Oszillationen des Willens im Handeln, die Schwankungen der Entscheidung sind daher nicht nur scheinbar gegenüber einer von vornherein feststehenden Richtungsbestimmtheit des Handelns, wie es Bergson will. Gewiß spricht sowohl mechanischer Indeterminismus wie mechanischer Determinismus nicht von werdenden, sondern von schon abgelaufenen Prozessen. Aber Präsenz bedeutet ja die Möglichkeit, sich den werdenden Prozeß stets als nach rückwärts und

1) A. a. O. S. 132. 2) A. a. O. S. 173.

Digitized by Google

vorwärts abgelaufen zu vergegenwärtigen. Gewiß kann man infolge des Ineinander der Zeitmodi nicht auf der ablaufenden Zeitstrecke, sondern nur auf ihrem räumlichen Symbol zur „Wegekreuzung" der Entscheidung „zurücklaufen". Aber so gewiß jene Wegestrecke nicht nur verfälschende, sondern berechtigte Symbolisierung des seelischen Prozesses darstellt, so gewiß ist jener Punkt, an dem sich die Wege gabeln, eben im Erwägen, das die Handlung begleitet, eine psychische Wirklichkeit. Mit andern Worten: wiederum verzichtet Bergson mit der Gleichsetzung von Freiheit und Unaussagbarkeit auf die Lösung der Frage nach der Willensfreiheit. Kritische Denkpsychologie dagegen bahnt eine dialektische Lösung an: Handeln ist als Ausdruck der Präsenzstruktur des Psychischen Frei*werden* in der Einheit von Freisein und Nichtfreisein.

3. BRUNO BAUCHS DIALEKTISCHER WIRKLICHKEITSBEGRIFF.

a) Affinität, Begriff und Idee.

Zwischen der kritischen Denkpsychologie und der neukritizistischen Systematik *Bruno Bauchs* waltet eine Fülle von Beziehungen. Sie sind in der Einheit der Problemstellung begründet. Hier wie dort wird um den Ausbau des Kantianismus zum „System der Vernunft" gerungen. Die Philosophie der Romantik wird vom Metaphysischen ins Transzendentale zu „übersetzen" gesucht. Ebenso wie in der Denkpsychologie betätigt sich bei Bauch diese Weiterbildung des Kritizismus an der immer präziseren Analyse der Begriffspaare Form und Inhalt, Subjekt und Objekt. Nicht nur die terminologische, auch die sachliche Anknüpfung dieser Fragen an die Philosophie *Rickerts* ist jedoch bei Bauch enger als in der kritischen Denkpsychologie. Bauch fühlt sich in seinen Ergebnissen auch dort häufig mit Rickert einig, wo seine Begründungen stark von ihm abweichen.

Für Bauch werden die erkenntnistheoretischen Probleme der *Empfindung* und der *Wirklichkeit* zentral. Damit rückt wiederum das Problem der Gegebenheit in den Vordergrund. An Kants Bestimmung der Wirklichkeit in den Postulaten des empirischen Denkens wird hierbei angeknüpft: das Wirkliche ist durch den *Zusammenhang* mit der Empfindung charakterisiert. Dieser Zusammenhang aber ist nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Das unmittelbar im Erlebnis Gegebene ist nicht an sich schon das Wirkliche, es *indiziert* die Wirklichkeit und stellt ihr Problem. Der „Zusammenhang" als Charakteristik des Wirklichen fordert den Zusammenhang der Empfindung mit überempfindungsmäßigen kategorialen

Digitized by Google

Elementen. So weist die Empfindung über sich heraus. Isoliert und an sich genommen würde sie gar nicht das Problem des Wirklichen stellen können. Sie kann es nur, indem bereits ihre eigene *Bedeutung* durch kategoriale Ordnung gewährleistet ist. Nicht die absolut genommene, „stumme", sondern die in Beziehung gesetzte verständlich „sprechende" Empfindung kann Wirkliches anzeigen. Um geordnete Wirklichkeit kund zu tun, muß sie selbst bereits geordnete Empfindung sein. Gegenüber dem Dogmatismus der Unmittelbarkeit kann nur der Gedanke allseitiger Vermittlung und durchgängiger Wechselbeziehung Gegebenheit und durch sie Wirklichkeit zugänglich machen. *Derselbe* kategoriale Zusammenhang, der die geordnete Wirklichkeit konstituiert, muß die Empfindung als Aufbauelement der Wirklichkeit ordnen. Empfindung zielt auf Wirklichkeit, gibt ihr den Inhalt, in diesem Inhalte selbst müssen bereits jene Formen stecken, mit denen zusammen der Inhalt die Wirklichkeit aufbaut. Die Verständlichkeit der erkenntnistheoretisch relevanten Empfindung ist keine sogenannte rein logische, sondern eine kategoriale Verständlichkeit. Als Inhaltsfaktor der Wirklichkeit ist die Empfindung nicht bloß in einen „formalen" Zusammenhang einbezogen. Der sie umfassende Kategorienzusammenhang ist der materiale Zusammenhang der Erfahrung selbst. Die Empfindung muß selbst erfahrbar, selbst wirklich sein, um Erfahrung und Wirklichkeit aufzubauen. Und zwar muß nicht nur der Empfindungs*prozeß* als Ganzes — wie das ja auch bei Phantasie und Traum der Fall ist — sondern die einzelnen Empfindungs*inhalte* müssen durch den Wirklichkeitsbezug bestimmbar sein, um ihrerseits Wirklichkeit zu bestimmen. Die dialektische Verflechtung von Voraussetzung und Ziel, die dem naiven Denken als Zirkel erscheint, zeigt sich also bei der Struktur der Empfindung in vollem Umfange.

Das Übersichhinausweisen der Empfindung entspricht der Bedeutungsstruktur des Psychischen, das die Denkpsychologie herausarbeitet. Die dialektische Verknüpfung von Empfindung und Wirklichkeit trat dort auf als Beziehung von Präsenz und Erfahrung. Mit Bauchs Gegenüberstellung von Empfindungsprozeß und Empfindungsinhalt stehen wir bei dem Fragenkomplex, der sich auf die Übereinstimmung der Invarianten in Psychologie und Physik bezieht. Bauch verficht die Objektivität der Empfindungsinhalte gegenüber dem subjektiven Empfindungsprozeß. Er steht mit dieser These im Gegensatze zu den romantischen Gedankengängen, die das Qualitative und Subjektive gleichsetzen. Aber er stellt sich auch jenem mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalismus entgegen, der Objektivierung jener Inhalte nur durch Quantifizierung kennt und sie zu sekundären Qualitäten herabsetzt. Für Bauch besitzen

Digitized by Google

die Empfindungsinhalte qualitative Objektivität, eben weil die Empfindung nie isoliert und an sich zu betrachten ist, sondern in ihrer Subjektivität über sich ins Objektive hinaus weist. Gegenständliche Bezüge konstituieren die Empfindung, physikalische Quantitäten sind ihrerseits empfindungsbezogen. Bereits am qualitativen Empfindungsinhalt als solchem verknüpft die Identitätskategorie Allgemeinheit und Besonderheit. Denn um ihrer Verknüpfbarkeit willen müssen die Empfindungsinhalte voneinander unterscheidbar sein, um ihres Zusammenhanges willen muß jeder für sich gesetzt werden können. In der Identitätssetzung jedes Empfindungsinhalts mit sich selber geht die allgemeinste Kategorie der Identität in jede Besonderheit ein. Diese Struktur aber ist Ausdruck des Postulates, in dem sich nunmehr die dialektische Charakterisierung der Wirklichkeit zusammenfassen kann: *der geforderten Einheit von Homogenität und Heterogenität im Wirklichen.*

Die Einheit von Homogenität und Heterogenität besagt mehr als die bloße Korrelation der Verknüpfung und der Unterscheidung. Solche Korrelation findet sich ja auch innerhalb einer rein homogenen Mannigfaltigkeit, dort, wo die Unterscheidung *Singularität*, nicht *Individualität* heraushebt. Der Gegensatz zwischen der Singularität der Zahlen und der Individualität des Wirklichen wird hier also wichtig. Innerhalb der Zahlen reihe verläuft die Unterscheidung zwischen selbst Gleichartigem, innerhalb der Wirklichkeit aber tritt zur Homogenität rationaler Verknüpfung die Ungleichartigkeit, weil es sich um die Verknüpfung von Erlebnisinhalten handelt. Im homogenen Medium ist Abgrenzung und Unterscheidung selbst Ausdruck dieser Homogenität. Innerhalb des Wirklichen aber wird Ungleichartiges verknüpft und unterschieden. *Damit wird hier die Korrelation von Verknüpfung und Unterscheidung zur heterogenen oder dialektischen Korrelation.* In einer solchen Struktur bleibt auch das Moment der Verknüpfung nicht unverändert. Auch die Verknüpfung des Ungleichartigen muß den Bedingungen genügen, gemäß denen Ungleichartiges unterscheidbar wird. Die Struktur des Wirklichen ist dialektisch, weil das Wirkliche unter denselben Bedingungen gleichartig ist, unter denen es auch als ungleichartig betrachtet werden muß. Die Einheit dieser Bedingung erfüllt aber nach den Analysen der Denkpsychologie das Ich. Ungleichartig sind seine Erlebnisinhalte kraft ihrer rein qualitativen Bestimmtheit. Aber sie sind auch gleichartig wegen ihrer Zugehörigkeit zur Einheit des Ich, so gewiß sie umspannt werden durch die transzendentale Apperzeption. So liegt in den ungleichartigen Erlebnisinhalten selbst bereits die Möglichkeit der Verknüpfung und durch sie hindurch ihrer relativen Gleichartigkeit. Nach den Maßstäben reiner Homogenität wären die

Digitized by Google

Inhalte ungleichartig und unverknüpfbar. Demgegenüber aber herrscht hier überall „die eigentümliche dialektische Struktur des Wirklichen, daß es sowohl gleichartig wie ungleichartig ist und sein muß, um von ihm aus mit unserm subjektiven Denken, das ja selber wirklich ist, auch den Gedanken der ihrerseits nicht wirklichen Idee überhaupt fassen zu können“ [1]).

Bauch entwickelt eine streng objektivistische Theorie des Begriffs unter dem Leitgedanken der *Affinität* der vom Begriff umspannten Inhalte möglicher Erkenntnis. Begriff und Gegenstand decken sich für ihn bis zu dem Grade, daß er im Gegensatz zur Anerkennung eines tatsächlichen vom Subjekt vollzogenen Urteils eine Theorie subjektiver Begriffsbildung ablehnt. Der Subjektslosgelöstheit (nicht nur Subjektsunabhängigkeit) des Begriffs entspricht demgemäß die in weiten Partien seines Werkes jedenfalls versuchte Subjektslosgelöstheit des Gegenstandes. Auch der Gedanke der Affinität der Inhalte von Begriffe und Gegenstand und der aus diesem folgende der Affinität der Begriffe und Gegenstände selber soll ohne Zuhilfenahme des Subjekts auf objektivistischem Wege gewonnen werden. Die Kategorie konstituiert den Gegenstand, der Begriff ist „Kategorienkomplex“. In ihm konvergieren, schneiden und verknoten sich kategoriale Abläufe, also Reihen von Erkenntnisinhalten, die von einem kategorialen Reihengesetz zusammengehalten werden. Die Kategorie konstituierte den wirklichen Gegenstand durch die Einbeziehung der Empfindung in den kategorialen Zusammenhang. In den Begriffen wirklicher Gegenstände konvergieren mithin kategorial konstituierte empfindungsbezogene Wirklichkeitsreihen. Und zwar garantiert gerade allein die dialektische Struktur der Wirklichkeit die Konvergenz und Verknotung jener Reihen. Als ideeller Ausdruck einer schlechthin homogenen Wirklichkeit müßten — bildlich geredet — jene Reihen parallel laufen und könnten sich nicht schneiden. Wie für die Kategorie muß auch für den Begriff als Kategorienkomplex die Einbeziehung der Empfindungsinhalte bei dem Übergange zur Wirklichkeit die entscheidende Rolle spielen. Der Begriff ist Beziehung von Beziehungen auf der Grundlage der Affinität der Wirklichkeitsinhalte. In schärfstem Gegensatze gegen die längst erledigte, aber gerade als Gegensatz zur dialektischen Methode instruktive Abstraktionstheorie ist er nicht durch ein Weder-Noch, sondern durch das Sowohl-als-auch spezifizierender Disjunktion den Inhalten gegenüber gekennzeichnet, die er umfaßt. Er ist Ordnungsgesetz des Mannigfaltigen, Prinzip der „Verbesonderung“. Nicht der Empfindungsprozeß, wohl aber

1) Bruno Bauch, Die Idee. Leipzig 1926. S. 43.

Digitized by Google

die Empfindungsinhalte in ihrer objektiven Charakterisierung gehen in den Begriff ein, in dem sie ihn sowohl aufbauen, wie von ihm aufgebaut werden. Die Affinität der Begriffsinhalte beruht darauf, daß bereits die Empfindungsinhalte diese Affinität besitzen.

Als umspannendes Ordnungsgesetz der Wirklichkeit ist der Begriff von vornherein als Inbegriff konzipiert. Als Bedingung der Verbesonderung fordert er die Totalität der Bedingungen für das Bedingte. Der Begriff erhält also bei Bauch in seiner Identität mit dem Gegenstande die Kennzeichnung des objektiven Systems. Denn nur der Begriff des Systems genügt den Anforderungen, die Allheit der Bedingungen des Besonderen darzustellen. So wird denn auch von Bauch mit aller Schärfe die Allheit und Unendlichkeit des Begriffs von jeder subjektiven („schlechten") Unendlichkeit zu trennen gesucht. In seiner Ansichhaftigkeit und Objektivität soll jeder Begriff, der diesen Namen verdient, systematischer Inbegriff von Bedingungen als Begriff wirklichen Gegenstandes von kategorialen Wirklichkeitsbedingungen sein. „Wie in jedem Begriff eine Mehrheit von kategorischen Geltungsverläufen zusammentrifft, so daß er sich selbst auch als eine Verflechtung und Verknotung von kategorialen Geltungsverläufen darstellt, jeder kategoriale Geltungsverlauf aber in das All der kategorialen Geltungsverläufe ausstrahlt und in dieses All durch die in den Begriffen dargestellten Schnitt- und Knotenpunkte selbst verflochten und verwoben ist, so strahlt auch jeder Begriff in das All der Begriffe aus und ist in ihm verflochten und verwoben" [1]). Die Kennzeichnung des Begriffs im objektivistischen Sinne erhält in dem Gedanken der infiniten Affinität ihre Zusammenfassung. Ausdrücklich wird diese Unendlichkeit des Begriffs gegenüber seinen affiniten endlichen Inhalten im Anschluß an mathematische Termini aktual unendlich genannt.

Nach dieser Charakteristik des Begriffs würde man es zunächst nicht erwarten, daß Bauch ihn von Hegels konkretem Begriffe sehr deutlich abzugrenzen sucht. *Ihm ist der Begriff nicht konkret, sondern konkreszent.* Diese Wendung ist gewiß glücklich geprägt, um kritische von metaphysischer Dialektik abzuheben. Jedoch wird es nun sogleich problematisch, wie diese Konkreszenz oder Kontinuation, wie die immer wieder betonte „Ergänzungsbedürftigkeit" und „Ungesättigtheit" des Begriffs *ohne seine ausschlaggebende Bestimmtheit durch die Beziehung auf das Subjekt gewonnen werden kann.* Die Berufung auf den gleich ergänzungsbedürftigen Charakter der mathematischen Funktion löst dieses Problem nicht, so gewiß ja auch diese erst vom logisch-erkenntnistheoretischen Charakter

1) A. a. O. S. 136.

Digitized by Google

des Begriffs aus ihre Klärung erfahren kann. Sind nicht aber Begriffe wie Konkreszenz und Kontinuation *Prozeßbegriffe*, die als solche gar nicht ohne Subjektsbezogenheit gebildet werden können?

Auch der Übergang vom Begriff zur Idee zeigt entgegen den ausgesprochenen Tendenzen Bauchs die Komponente der Subjektsbezogenheit. Die Idee bedeutet die Erfüllung der ungesättigten Ganzheit des Begriffs. „Darum ist die Idee ein ganzes Ganze, während der Begriff ein unganzes Ganze ist. In der Affinität der Begriffe schließt sich die Idee als das Ganze der Begriffe oder als das ganze Ganze unganzer Ganze auf“ [1]). Sie ist also konkret, während der Begriff konkreszent ist. Sie bedeutet das Ganze der Begriffe und damit die Allheit der Gegenstände. Auch sie erhält eine konstitutive Funktion für die Wirklichkeit, sie ist nicht mehr bloß regulatives Prinzip. Die Forderung nach aktualer Unendlichkeit wird an die Idee in einem dem Begriffe gegenüber gesteigertem Maße gestellt. So kann es heißen: „‚An sich‘ ist die Idee das System der Begriffe, als ‚Erscheinung‘ ist sie die Welt. Aber sie ist in ihrem ‚an sich‘ nicht neben oder außer oder hinter der Erscheinung, sondern sie ist gerade in der Erscheinung, ja sie ist die Erscheinung selbst als Welt“ [2]). Das hier gemeinte „an sich“ bedeutet zunächst den Gegensatz zur Erscheinung, der mit Recht dialektisch relativiert wird. Mit dem Gegensatz von „an sich“ und Erscheinung ist aber zugleich der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven gesetzt. Denn das erlebende und die gegenständliche Erkenntnis vollziehende Subjekt stellt ja den logischen Ort für die Erscheinung dar. Mit dem Gegensatze zwischen „an sich“ und Erscheinung muß sich also auch der zwischen „an sich“ und Subjektivität relativieren. Bleibt unserer Behauptung nach die Konkreszenz mit der Beziehung auf das Subjekt behaftet, so gilt dies von der Konkretheit der Idee ebenso. Was besagen demgegenüber Wendungen wie die folgende, in denen die Idee als das Wesen der Erscheinungen bezeichnet wird? „Darum ist, was ist, nicht selbst das Wesen, aber es ist nur, weil und insofern es das Wesen hat. Eben darum ist das Wesen nicht als Wesen, aber es weset nur in dem, was ist. Insofern die Idee aber das Wesen, der Begriff ihr Glied und ihre Struktur ist, weset sie in dem, was ist, durch den Begriff“ [3]). Auf keinen Fall bedeuten sie eine ontologische Hypostase der Idee. Solche würde sie ja vom Begriffe als ihrem Gliede trennen. Unter Wesen kann daher nichts anderes wie Bedingung verstanden werden, die Immanenz des Wesens in der Erscheinung ist die Anwesenheit des Grundes im Begründeten. Wie aber steht es hinsichtlich ontologischer Tendenzen mit

1) A. a. O. S. 141. 2) A. a. O. S. 211. 3) A. a. O. S. 152.

Digitized by Google

dem *Selbstfortgang* des Begriffs zur Idee, von dem die Rede ist? Ist der mit dieser „heautologischen" Wendung charakterisierte Prozeß nicht dem endlichen Subjekte endgültig entrückt? Zu dem gesamten Komplex des Heautologieproblems bei Bauch wird noch Stellung zu nehmen sein. Schon hier aber sei die Künstlichkeit dieser der metaphysischen Dialektik entnommenen Ausdrucksweise bei Bauch hervorgehoben, die aus dem Rahmen des Gesamtaufbaus herausfällt. Denn wo hat denn hier jenes absolute metaphysische Selbst, welches das unendliche System der Begriffe nicht nur potentiell, sondern aktuell denken könnte, seine Stelle? Im Gegensatze zu *Kroner* kennt ja Bauch kein der aktualen Unendlichkeit zuzuordnendes Selbstbewußtsein. Ohne ein solches aber kann das Selbst in der Wendung des Selbstfortgangs des Begriffs nur eine Umschreibung für unser Denken besagen. Nicht also der Begriff, sondern wir werden dann vom Begriff zur Idee weitergetrieben.

Die bisherige Analyse Bauchs wird sowohl in bezug auf den kritisch-dialektischen Gehalt seiner Gedanken wie in bezug auf die zuletzt hervorgehobenen Schwierigkeiten durch seine Behandlung des Irrationalitätsproblems bestätigt. Selbstverständlich muß auch er sich hier jenseits der Abstraktionen des Rationalismus und des Irrationalismus stellen. Mit der Einsicht in die dialektische Struktur der Wirklichkeit und die Bedingtheit des Besonderen durch die Allheit der begrifflichen Bedingungen ist eine rationale Theorie des Irrationalen gesetzt. Gerade in bezug auf dieses Problem erscheint bei Bauch zuerst der für seine Dialektik typische Begriff der *Limitation*. Das Irrationale wird als das Nicht-Rationale gekennzeichnet, aber nicht im Sinne der Negation, sondern der Limitation: d. h. es ist das zum Rationalen hinzuordnende, an dessen Sphäre angrenzende, von ihm zu bestimmende Irrationale. Indem für das Irrationale ein rationaler Rechtsgrund, also ein Grund im Rationalen selbst aufgewiesen werden muß, wird es als Moment in die Sphäre des Rationalen hineinversetzt, steht es zugleich innerhalb und außerhalb von dessen Grenze. „Weil also im Irrationalen das Rationale nicht verneint ist, weil es doch aber einen selber rationalen Sinn hat, es eben gerade als irrational zu bezeichnen, können wir sagen: es sei rational und irrational zugleich; jenes, weil es nicht bloße Verneinung des Rationalen, dieses, weil es darum doch nicht schon selber rational ist" [1]).

So scheint das Irrationale seiner objektiven Bedeutung nach als relatives Moment in der Synthesis mit dem Rationalen aufgehoben. Indessen kennt Bauch neben diesem limitativen Begriff des Irrationalen an sich

1) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, S. 369.

Digitized by Google

doch noch einen anderen, der vom endlichen Subjekte her fundiert ist. Dieser scheint doch in die Richtung undialektischer Irrationalität zu weisen, in der die Rationalität schlechthin negiert ist. „Objektiv ist jedes Besondere das Glied der unendlichen Reihe der Kontinuation begrifflicher Konkreszenz und stellt zugleich den gesetzlichen Übergang oder das Zwischenglied zwischen anderen ebenso gesetzlich bestimmten Gliedern dar. Und darum ist es prinzipiell begreiflich, weil es begrifflich bedingt ist. Aber dem endlichen Subjekte ist diese ins Unendliche gehende Bedingtheit nicht restlos auffindbar und darstellbar. In diesem Sinne bleibt dem Subjekte ... ein inhaltlicher und als solcher selbst unendlicher Rest irrational“ [1]). In dieser Wendung stehen „gute“ und „schlechte“ Unendlichkeit einander wieder scharf gegenüber. Die eine ist objektiv und rational, die andere subjektiv und irrational. Die letztgenannte Unendlichkeit ist Ausfluß der Endlichkeit des Subjekts, sie bedeutet dann also die endlose Endlichkeit im Bemühen des endlichen Subjekts um das Begreifen der echten Unendlichkeit. Mit diesem Dualismus wäre die dialektische Einheit des Rationalen und Irrationalen durchbrochen, die beiden Faktoren wieder auf die objektive und auf die subjektive Seite aufgeteilt. Ebenso fiele damit die Fassung der unendlichen Aufgabe, durch die Bauch das Moment der schlechten Unendlichkeit in ihr auszumerzen suchte: die Erreichbarkeit der unendlichen Wahrheit durch das Subjekt. Jedenfalls widerstreiten sich die Bestimmung des Irrationalen als subjektive Unableitbarkeit des objektiv unendlichen Rationalen und seine Auffassung als objektive Limitation des Rationalen selbst. Die Lösung dieser Schwierigkeit wäre in der Richtung einer Zusammenfassung der beiden Gedankengänge zu suchen, *in der die objektive Limitation als solche das Moment des Subjektiven im Objekt repräsentieren würde.*

Bauchs Stellung zur Negation weist manche Verwandtschaft mit der *Lasks* auf. Die Negation soll von der Sphäre der Wahrheit ausgeschaltet werden. Sie hat ihre Stelle erst in der Sphäre der „Richtigkeit“, der die Falschheit gegenübertritt. Deshalb wird das Recht des negativen *Urteils* bestritten, nur von negativen Sätzen kann nach Bauch die Rede sein. Die Wahrheit wird bei ihm durch das System „logischer Urteile“ repräsentiert, die mit dem System der Begriffe und Gegenstände zusammenfallen. Das „tatsächliche Urteil“ ist als richtiges Urteil nach dem logischen Urteil gerichtet, dem falschen tatsächlichen Urteile fehlt dieser Richtungsbezug. Dem negativen Satze bleibt die Rolle, dieses falsch gerichtete tatsächliche Urteil abzuwehren. Mit der Abweisung der Negation ist für Bauch zugleich

1) A. a. O. S. 371.

Digitized by Google

die Stellungnahme gegen die Antithesis gegeben. In Bauchs Dialektik spielt der *eigentliche Widerspruch* also keine zentrale Rolle. In Zustimmung zu Kroner wird zwischen empirischem und spekulativem Widerspruche unterschieden. Ja, nur der erstgenannte soll als solcher Widerspruch anerkannt werden. Aus dieser Einstellung wird es verständlich, wenn in Rickerts Satz, daß Hegel mit der Antithesis „vielleicht" die Heterothesis im Auge gehabt habe, dieses „vielleicht" von Bauch zu einer Gewißheit verstärkt wird. Diese These steht für sich genommen im Gegensatze zu unserer Auffassung Rickerts, die in Übereinstimmung mit einer Reihe seiner Selbstzeugnisse Rickerts antidialektischen Kritizismus und Hegels Dialektik einander gegenüberstellte. Der Zusammenhang ergibt jedoch, daß Bauchs Prinzip der Limitation und die mit ihm verbundene Auffassung des Negativen nicht ohne weiteres mit Rickerts positiver Andersheit zusammenfällt. Im Limitativen steckt ja das „Nicht", das freilich positive Funktionen hat, das auf das Positive „hingrenzt", aber doch zugleich die Unterscheidung ihm gegenüber geltend macht. Dieses limitative „Nicht" ist ein echtes *μὴ ὄν*. Es will freilich die positive Andersheit gegenüber dem „Einen" herausarbeiten, etwa die Andersheit des Irrationalen gegenüber dem Rationalen. Aber es bleibt hier doch entscheidend, daß eben jene Andersheit durch das limitative „Nicht" *objektiv mitbestimmt* ist. Mit andern Worten: für Rickert hat die Negation gegenüber der Andersheit nur heuristischen Wert zu deren Auffindung, sie bedingt sie in keiner Weise. Für Bauch dagegen hat die Limitation ihre Stelle im System der objektiven Begriffe selbst. Das „Nicht" der Hingrenzung ist jenes durchgehende systematische Band, das die Affinität der Begriffe gewährleistet. So hängt das Prinzip der Limitation bei Bauch gewiß so eng mit Rickerts Heterothesis zusammen, daß die Identifikation begreiflich wird. Aber die im Sinne der Limitation gedeutete Heterothesis wird damit selbst *dialektisch interpretiert. Bauch arbeitet somit die latenten dialektischen Momente bei Rickert selbst heraus, die von der bewußten Antidialektik dieses Denkers zurückgedrängt wurden.* Erst durch diese Interpretation kann die Gleichsetzung der Heterothesis mit der Antithesis hinsichtlich ihrer philosophischen Motive ihr relatives Recht erhalten.

Die Veränderung der ursprünglichen Rickertschen Konzeption in dieser Interpretation wird deutlich in der Unterstützung, die Kroner bei seiner Auseinandersetzung mit Rickert von Bauch erhält. Die Akzeptierung des Kronerschen Heautologiebegriffs scheint uns zwar den Rahmen der eigenen Philosophie Bauchs zu überschreiten. Die darin zum Ausdruck kommende Tendenz aber zeigt die dialektische Prägung, die der Gedanke der Heterothesis bei Bauch erfährt. Wenn allerdings auch Bauch

Digitized by Google

von der Idee als dem unwirklichen „Selbst" der Wirklichkeit spricht, so kommt bei ihm darin wohl doch nur die von Rickert kritisierte sprachliche Annäherung und sachliche Verwandschaft von „ipse" und „idem" zum Ausdruck. Kroner setzt beides mit vollem methodischen Bewußtsein gleich: die Identität (das idem) ist für ihn im metaphysischen Selbst (ipse) begründet. Bei Bauch aber entspricht solche zentrale Rolle des metaphysischen Selbst seiner Philosophie nicht. Die dialektisch verstandene Heterologie scheint uns daher nicht mit Kroners Heautologie identisch zu sein.

b) Probleme der Bauchschen Subjektstheorie.

Bauchs Stellung zum Subjektproblem soll nunmehr einer besonderen Analyse unterzogen werden. Ein aus dem Kampf gegen den Psychologismus entspringender objektivistischer Zug charakterisierte seine Einstellung, wo immer wir schon ihr begegneten. Sie wandte sich besonders auch gegen die sublimeren Formen des Psychologismus, die sich in der phänomenologisch-gegenstandstheoretischen Konzeption des „idealen Seins" eingenistet haben. Diesem „naiven Idealismus" gegenüber wird mit Entschiedenheit der Gesichtspunkt der „relatio fundamentum veritatis" geltend gemacht. Der Gedanke der gegenständlichen, vom Subjekt unabhängigen gültigen Beziehung beherrscht Bauchs Erkenntniskritik. Die gegenständliche Beziehung wurzelt im Urteil, und das Urteil wird als logischer Ort der Relation scharf vom vorstellungsmäßigen „Haben" des Gegenstandes unterschieden. Die Intention wird somit der Vorstellung zugeordnet, der Erkenntniswert der Beziehung und damit möglicher Gegenstandserfassung wird ihr abgesprochen. Indessen ist doch jenes „Haben" nicht subjektiv in einem Sinne, der im Gegensatz zum Objektiven stände. Es greift kraft seiner Bedeutungsstruktur über den Gegensatz von subjektiv und objektiv hinüber und wirkt an der Fundierung der Objektivität selbst mit. Die Erkenntnisinhalte müssen unbeschadet ihrer Objektivität, ja, gerade um dieser willen, verstehbar sein. In ihrer Verstehbarkeit kommt die Möglichkeit ihres Vollzugs zum Ausdruck. Die Geltung ist sub specie des Gegenstandes (innerhalb der Dimension des „ist") in der Tat dem Gedanken der Beziehung übergeordnet. In der den Gegenstand und das Ich umfassenden Dimension der Bedeutung aber ordnete sich der Gesichtspunkt der Beziehung dem der Geltung über, weil es hier in erster Linie auf die zwischen Ich und Gegenstand zu stiftende Beziehung ankommt. Das „Haben" des Gegenstandes verlangt somit die Revision seiner vorstellungspsychologischen Ausdeutung. In Hönigswalds Bemerkungen zu Bauchs Ideenlehre [1]) ist denn auch in diesem

1) R. Hönigswald, Vom Problem der Idee, Logos 14, 1926, Heft 3, S. 261 ff.

Digitized by Google

Zusammenhange die nach dem Gesichtspunkte wechselnde Über- und Unterordnung zwischen Geltung und Beziehung betont worden. Hier erscheint die Geltung von vornherein gemäß Bedingungen gesetzt, denen nur eine Beziehung genügen kann.

Der objektivistische Zug des Gedankenganges, der zur Trennung von Intention und Urteil führte, setzt sich bei Bauch in der Unterscheidung von tatsächlichem und logischem Urteil fort. Dem tatsächlichen Urteil wird Gegenstandsgerichtetheit zugesprochen. Als Geltungsvollzug verknüpft es Zeitlosigkeit und Zeitbestimmtheit. „So zeitlos die Geltung als solche ist, sie stellt sich doch in Beziehungen dar, die ihrerseits sowohl zeitlos wie zeitlich sind“ [1]). Aber der Objektivismus verlangt auch in der Urteilslehre ein Weiterschreiten vom tatsächlichen zum logischen Urteil. Das letztgenannte ist gegenüber der Problematik der tatsächlichen Urteile durch seine schlichte Problemlosigkeit gekennzeichnet. Das logische Urteil repräsentiert das „*objektive Denken*“. Außer dem der Erkenntnis gegenüberstehenden Gegenstande gibt es also hier gegenständliches Erkennen als besonders hervorgehobene Sphäre. Wir stehen damit wieder in unmittelbarer Nähe des ideellen Subjekts, dessen Konstruktion eben Symptom eines Objektivismus ist, welcher das psychologische Subjekt in seiner Bedeutung nicht genügend anerkennt. Der von Bauch intendierte Unterschied dieses objektiven Denkens von Begriff und Gegenstand ist auch nicht zu verdeutlichen. Genau wie jene rein objektiven Faktoren müßte das objektive Denken sowohl subjektsunabhängig wie subjektsbezogen sein. Nur wenn die Subjektsunabhängigkeit des Gegenstandes nicht zugleich durch Subjektsbezogenheit ergänzt ist, kann sich die Schicht der möglichen Gedanken und der logischen Urteile *zwischen* Gegenstand und Subjekt einschieben. Dasselbe gilt von dem auch bei Bauch auftretenden Zwischenreiche des Urteilssinns, das Funktionen übernimmt, die nnberechtigterweise dem tatsächlichen Urteil entzogen werden.

Die Entscheidung über die Möglichkeit objektivistischer Akzentuierung des Vernunftsystems muß schließlich bei Bauchs Gedanken des dialektischen Prozesses fallen. Dieser vereint in sich die Merkmale der *Heterogenität*, *Kontinuität* und *Bewegung*. Die Heterogenität repräsentiert die Ungleichartigkeit der Erlebnisinhalte, die Kontinuität ihre Denkbarkeit auf der Grundlage des sie umspannenden Ich. Die dialektisch begreifbare heterogene Kontinuität ist von der lebensphilosophischen Abstraktion des unmittelbaren, schlechthin heterogenen Kontinuums ebenso unterschieden wie von dem homogenen Kontinuum rationaler, etwa mathe-

1) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, S. 47.

Digitized by Google

matischer Wissenschaft. Nur auf Grund der *Subjektskomponente im Objektiven* aber kann von der heterogenen Kontinuität des dialektischen Prozesses die Rede sein. Mit dessen rein objektivistischer Fassung: Bestimmtheit des Besonderen vom Allgemeinen in aktualer Unendlichkeit ist das Unterscheidungsmerkmal heterogener und homogener Kontinuität nicht zu gewinnen. Vor allem aber auch nicht die Charakterisierung der letztgenannten als Prozeß! Gewiß hat Bauch recht, wenn sich ihm „die ewige Bewegung der Wissenschaft und ihr Fortgang ins Unendliche allein verstehen läßt aus einem unendlichen Zusammenhange unbewegter Prinzipien dieser Bewegung“ [1]). Indessen ist der unendliche Zusammenhang der unbewegten Prinzipien als solcher eben doch noch nicht ewige Bewegung. Echte Bewegung, echter Prozeß sind doch nur in Beziehung auf ein bewegendes, prozedierendes, mit einem Worte: tätiges Subjekt möglich. Solcher Prozeß ist gewiß nicht mit einem zeitlichen Geschehen gleichzusetzen. Der Prozeß der Erkenntnis etwa kann weder ein zeitliches noch ein metaphysisches „fieri“ sein. Das „facere“ in ihm ist dem fieri gegenüberzustellen, wenngleich in ihm objektive zeitlose Prinzipien im Zeitlichen zur Funktion gelangen. Aber ohne Zeitbezogenheit gibt es keinen Prozeß und ohne Subjektsbezogenheit keine Zeitbezogenheit. Die unendliche Spezifikation der Prinzipien in die Einzelinhalte genügt nicht, um vom dialektischen Prozeß reden zu können. Bei ihm muß zur *System-Mannigfaltigkeit* die *Vollzugs-Mannigfaltigkeit* treten. Die Spezifikation der Inhalte bedarf der Subjekte, denen diese Inhalte gegeben sind und die an ihnen gültige Verknüpfungen vollziehen. Bauchs Tendenz, den objektiven Charakter der unendlichen Aufgabe herauszuarbeiten, wurde bereits anerkannt. Aber mit ihrer Objektivierung darf das subjektive Element in ihr nicht verloren gehen, in dem schließlich der Aufgaben- und damit der Prozeßcharakter wurzelt. Auch hier ist die Ergänzung durch denkpsychologische Gedankengänge zugleich Kritik gewesen, wenn es z. B. in Hönigswalds Würdigung des Bauchschen Werkes über die Idee heißt, daß „die unendliche Aufgabe auch an sich betrachtet die Bedingungen des Subjekts aufweist“, daß die Idee im tiefsten Sinne das Prinzip des *Erlebens* der Geltung bedeutet. *Der Gesichtspunkt der kritischen Psychologie bringt eben für den dialektischen Prozeß Leibniz gegenüber Hegel zu seinem Rechte.* Überall wird dem Faktor des Erlebens Rechnung getragen, sei es, daß die Theorie der Empfindung zugleich als eine Theorie des Subjekts bezeichnet wird, sei es, daß in der Kontinuität die Offenbarung der Funktion der Präsenz behauptet, daß das Verhältnis von Beziehung und Geltung am Geltungsvollzug entwickelt wird.

1) A. a. O. S. 211.

Digitized by Google

Freilich bricht der Unterschied zwischen Subjektsbezogenheit und Subjektsabhängigkeit auch bei Bauch unter dem Einflusse der Denkpsychologie in den letzten Partien seines Aufbaus kräftig durch. Auch er spricht dann in einer glücklichen Wendung von dem Zentrum transzendentaler Bedingungen, das in „das Psychische hinein- und zugleich aus ihm herausragt". Auch in dem Umstande, daß Wahrheit die Einheit von Gegenstands- und Wertkategorien bedeutet, soll sich die Subjektsbezogenheit zur Geltung bringen. Aber die nachträgliche Einfügung dieses Gesichtspunktes kann nichts daran ändern, daß der zentrale Aufbau der Bauchschen Systematik unter anderen Voraussetzungen erfolgt.

Dies wird auch durch die besondere Studie bestätigt, die Bauch dem Probleme des transzendentalen Subjekts gewidmet hat [1]). In diesem Begriffe findet seine Subjektstheorie ihren konzentrierten Ausdruck. Das transzendentale Subjekt wird im Anschluß an Kant dem empirischen Ich gegenübergestellt und als *objektives Subjekt* bezeichnet. In dieser Form ist es Inbegriff der logischen Urteile, jenes Begriffs „mögliche Gedanken", der von uns kritisch betrachtet worden war. Mit diesen Gebilden muß es also als überflüssige Verdoppelung der gegenständlichen Sphäre angesprochen werden. Es ist darüber hinaus eine für den Gedankenaufbau schädliche rationalistische Konstruktion. Das objektive Subjekt ist das seiner Subjektivität entkleidete Subjekt. In der Entsubjektivierung des Subjekts geht die dialektische Einheit von Subjekt und Objekt verloren. Oder soll dies transzendentale Subjekt ein echter metaphysischer Logos sein, der das Nicht-Ich in sich selbst setzt und sich selbst in seinem „Anderen" vermittelt? Dann bleibt ihm allerdings die Dialektik erhalten, aber in der Form der metaphysischen Dialektik. Dann müßten auch Sätze wie die folgenden eine metaphysische Deutung erhalten, die dem übrigen Zusammenhange widerspricht: „Das Ich ist also die Idee selbst als transzendentales Ich. In ihm ist darum die Empfindung selbst als Inhaltlichkeit des Wirklichen gesetzt, so daß sich in ihr das Ich die Welt als Nicht-Ich gegenübersetzen kann . . . [2]). Doch läßt sich das Verständnis für diese Gleichsetzung von Idee und Ich und die Überwindung der antidialektischen und metaphysischen Gefahr im transzendentalen Subjekt sogleich durch kritisch-psychologische Wendung des Gedankens gewinnen. Dann ist das transzendentale Subjekt das System der Begriffe, gerade wenn es Ich bleibt, d. h. wenn die erlebende Subjektivität *der Möglichkeit nach* im objektiven System der Begriffe gesetzt ist. In diesem Falle wäre das transzendentale Subjekt kritisch-dialektischer „Logos". Der Begriff des tran-

1) Das transzendentale Subjekt, Logos 12, 1923, Heft 1.
2) Die Idee, S. 249.

Digitized by Google

szendentalen Subjekts wird der Idee gegenüber nur dann nicht überflüssig, wenn deren erlebnismäßige Komponente durch ihn herausgearbeitet werden soll. In diesem Sinne allein kann auch der Empfindungsinhalt des erlebenden Ich als Nicht-Ich bezeichnet werden und ihm gegenüber die Idee als Ich. Aber das kann nur geschehen, weil die Einheit des *erlebenden Ich* mit der Einheit des Gegenstandes, der Begriffe und der Idee der Möglichkeit nach übereinstimmt. „Als dieser transzendental-funktionale Subjekts-Objektsbezug ist das Ich die Einheit der Möglichkeitsbedingungen aller Denkbarkeit und aller Seibarkeit" [1]). In der Einschränkung auf die Möglichkeit ist zugleich stets der Abstand zwischen erlebendem Ich und Gegenstand gesetzt, der in der metaphysischen Fassung dieser Einheit verschwindet.

Von dieser Einheit aus muß auch die Abgrenzung des transzendentalen Ich vom empirischen Ich durch Bauch interpretiert werden. „Das ‚Ich denke' ist also nicht denkendes Ich im Sinne des bewußten Ich. Vielmehr ist das bewußte Ich die Reflexion des ‚Ich denke' in sich und auf sich selbst, durch welche Reflexion in sich und auf sich es das denkende Ich im Sinne des bewußten Ich zugleich aus sich heraustreten läßt als ein Nicht-Ich im transzendentalen, als ein Ich im empirischen Sinne . . ." [2]). Auch hier kann es sich nicht um die Lostrennung des transzendentalen Ich vom bewußten Ich handeln. Das „Ich denke" bleibt die einheitliche Form des Ich im bewußten Ich selbst. Es ist Ausdruck der Einheit des Ich in der Reihe des Wissens, die Ermöglichung aller Funktionen, ohne selbst Funktion darzustellen. Nicht eine vom bewußten erlebenden Ich abgelöste Ich-Form ist mitbestimmendes Element des Objekts, sondern die Form des erlebenden Ich ist der Möglichkeit nach im Gegenstande, in dem ihn umspannenden Begriffssystem und in der Idee gesetzt.

Wenn es einmal bei Bauch heißt: „Weil aus dem Logos die Wirklichkeit zeitlos entsprungen ist, darum kann sie in ihrer zeitlichen Existenz auch dem Logos als Ziele entgegengeführt werden" [3]), so scheint dieser Satz doch nur eine Variante des kritisch verstandenen Hegelschen Gedankens, daß die Welt den vernünftig anschaut, der sie vernünftig anschaut. Nur weil Ich sie vernünftig anschaue, schaut sie Mich vernünftig an. Sie ist nicht vernünftig im Sinne eines ichlosen, also eigentlich vernunftlosen Verstandes, aber auch nicht auf Grund eines produzierenden Logos, aus dem sie im wörtlichen Sinne „zeitlos entsprungen" wäre. *Sie ist es auf Grund Meiner Vernunft, die sie zwar nicht aktuell produziert, aber sie der Möglichkeit nach produzieren, d. h. vernünftig erleben kann.*

1) A. a. O. S. 247. 2) A. a. O. S. 250.
3) Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, S. 536.

Digitized by Google

4. PAUL HOFMANN: DIE INNERE UNENDLICHKEIT DES ICH.

a) Die Antinomien im Problem der Gültigkeit.

Bei Jonas Cohn war der Ursprung aller Dialektik im Ich betont worden. Die Verbindung des Ich-Subjekts mit dem „denaturierten" Ich-Objekt im Selbstbewußtsein, die Notwendigkeit, in dieser Sphäre denaturierte Begriffe zu setzen und wieder aufzuheben, bildete hier das dialektische Phänomen. In einer Reihe knapper, in die Tiefe dringender Monographien hat *P. Hofmann* die Struktur des Ich analysiert und dabei diese dialektischen Verwicklungen in ihrer ganzen Breite uns vor Augen geführt. Seine Bemühungen kreisen um den einen philosophisch allerdings zentralen Grundgedanken der Beziehungen zwischen Bewußtsein und Sein, zwischen Sinn und Existenz. Ohne von den Einzelanalysen zu einer umfassenden Theorie der Dialektik weiter zu gehen, hat dieser ungemeinen Scharfsinn und strengste wissenschaftliche Konzentration vereinigende Denker praktische dialektische Arbeit in so hohem Maße geleistet, wie wenige andere Philosophen der Gegenwart. Und da er Philosophie als verstehende Sinnwissenschaft scharf gegen jede Metaphysik abgrenzt, so kommen seine Bemühungen der kritischen Dialektik restlos zugute.

Hofmann arbeitet in einer eigenen Studie, die an frühere noch nicht zu voller Prägung gelangte Gedankengänge von ihm anknüpft, zunächst die *Antinomie im Problem der Gültigkeit* in ihrer vollen Schärfe heraus [1]). In der Gültigkeit, die damit von reiner Geltung unterschieden wird, begegnen sich Geltung in der Bedeutung einer in sich ruhenden, von jeder Wirklichkeit unabhängigen Idealität und in der Bedeutung des Vollzugs durch ein erkennendes Bewußtsein. Diese Spannung zwischen statischer Idealität und dynamischem Prozesse im Begriff der Gültigkeit, exponiert ihrerseits nur die Spannung innerhalb des Bewußtseins selbst. Dieses nimmt durch das Moment der „*Bewußtheit*" [2]) an der zeitlichen Geltung teil, es ist in seiner eigentlichen Ichheit selbst Sinn. Zugleich aber ist es durch das Moment des „*Seins*" der Existenz verhaftet: das menschliche Ich scheint als wirklicher Gegenstand unter anderen Objekten zu existieren, als zeitloser Sinn und als Ereignis in der Zeit zugleich aufzutreten. Die Polarität zwischen Sinn und Existenz führt in der Sphäre des Bewußtseins zu eigentümlichen Überkreuzungen. Das ursprünglich dem Sinn zu-

1) P. Hofmann, Die Antinomie im Problem der Gültigkeit. Eine kritische Voruntersuchung zur Erkenntnistheorie. Berlin-Leipzig 1921.

2) Diese Analyse erinnert an verwandte Gedankengänge R. Kroners, vgl. 1. Halbband dieser Schrift, S. 64 ff.

Digitized by Google

geordnete Bewußtsein muß sich bei weiterer Analyse in Existenz verwandeln. Ein gleichberechtigter Gesichtspunkt aber rückt die Existenz ihrerseits in die Rolle des Bewußtseinsinhaltes und macht sie damit zu einem Moment des Sinnes, zur Sinn-Materie. Zunächst gehören Objektivität und Existenz zusammen, ebenso wie Subjektivität und In-Existenz. Existenz kann ja geradezu durch ihre Unabhängigkeit vom Bewußtsein, Bewußtsein durch seine Unabhängigkeit von der existierenden Wirklichkeit definiert werden. Aber die gedachte Existenz ist Bewußtseinsinhalt, und das Bewußtsein, nicht als erkennendes, sondern als erkanntes gefaßt, erhält mit der Existenz des Menschen seine Stelle in Raum und Zeit, wird zum Ich-Objekt, zum Nicht-Ich. Bei dem Ausgangspunkte einer den Widerspruch vernichtenden Trennung von Sinn und Existenz kann nicht stehengeblieben werden: im Bewußtsein verknüpfen sie sich, und dies bis zu dem Grade, daß unter dem Gesichtspunkte des Bewußtseins jeder der beiden Polen den Charakter des Gegenpols annimmt. Reiner Geltungssinn und der existentiell gefaßte Vollzugssinn geraten im Begriffe der Gültigkeit in einen Widerstreit, bei dem die Frage, welcher der beiden Gültigkeitsbegriffe nun eigentlich „gilt", nicht ohne Vorwegnahme der Antwort entscheidbar ist.

In der vorliegenden Problematik überschneiden sich auch die Beziehungen zwischen Relativismus und Absolutismus. Der Bewußtseinspol ist mit den Ansprüchen des Absolutismus, der Existenzpol mit denen des Relativismus verknüpft. Das absolute Subjekt scheint absolut inexistent, das absolute Objekt schlechthin existent zu sein. Das relative Subjekt nimmt an der Existenz, das relative Objekt an der Inexistenz teil. Auch die Frage einer „rationalistischen" oder „emotionalen" Psychologie tritt korrelativ zur philosophischen Frage nach dem Charakter des Bewußtseins auf, wie in der Tat jeder Bewußtseinsphilosophie eine entsprechende Bewußtseinspsychologie zugeordnet sein muß [1]). Dem Primat des Sinnbegriffs für Subjekt und Objekt zugleich entspricht die Auffassung des Bewußtseins als cogitatio: alle Bewußtseinsäußerungen werden hier, wie es im folgenden bei der kritischen Denkpsychologie geschildert wurde, als Abarten des Denkens aufgefaßt. Eine dem Existenzbegriffe zugeordnete Psychologie wird demgegenüber auch die Erkenntnis als einen Modus des existierenden Bewußtseins im Rahmen anderer Daseinsweisen zu fassen suchen. Für Hofmann scheint dieser Gegensatz nicht durch Beobachtung lösbar zu sein, da in dieser allen psychischen Phänomenen eine intellektuelle *Deutung* erteilt wird, die angeb-

1) Das betont besonders *Fritz Heinemann* mehrfach in seinem Buche „Neue Wege der Philosophie". Leipzig 1929.

Digitized by Google

lich noch nichts über die Struktur der Phänomene *außerhalb* der Beobachtung besage. Es handelt sich bei dem Problem der Beobachtung allerdings auch nicht um eine Tatsache, sondern eine Prinzipienfrage der Psychologie! Gerade an diesem Beispiel wird klar, wie der ganze Gedankengang zu einer Klarstellung der Grundprinzipien des Bewußtseins hindrängt, von der Betrachtung seiner Tatsächlichkeit hin zu einem Rückgang in den Grund seiner Möglichkeit, von der Beobachtung zu dem, was im Sinne der „notwendigen Möglichkeit" an ihm muß beobachtet werden können.

Zunächst aber wird die Struktur der vorliegenden Antinomie noch weiterer Analyse unterworfen. Sie zu durchschauen, werden die kantischen Antinomien herangezogen. In diesen wird die Behandlung der Begriffe nach ihrer Valenz für die Teile oder für das Ganze der Erfahrung in sich widersprechend, in ihnen treten *Bestimmtheit* und *Beziehung* der Elemente der Erkenntnis zueinander in Gegensatz. Und dennoch kann im Rahmen dieser Gegensätzlichkeit nicht von Beziehung ohne Bestimmtheit, nicht von Bestimmtheit ohne ein System von Relationen die Rede sein. Zwei einseitige Betrachtungen einer doppelseitigen Korrelation führen also ins Antinomische herein. Bei jeder der einseitigen Fassungen muß die Gegenseite mitbenutzt werden. Dennoch aber sind diese einseitigen Betrachtungen nicht restlos vermeidbar, so daß etwa die Antinomie ohne weiteres in einer falschen Fragestellung aufgelöst werden könnte. Vielmehr sind jene einseitigen Betrachtungen ein berechtigter Ausdruck dafür, daß die doppelseitige Korrelation selbst nur durch Zerlegung in einseitige Relationen expliziert und zum Verständnis gebracht werden kann. Mit dieser Einsicht ist ein Grundgesetz „urphänomenaler Korrelationen" von Hofmann formuliert worden. Nur als Ausdruck solcher Korrelationen, und in Verbindung mit der Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Widerspruchs bei ihrer zerlegenden Explikation, kommt es zur *dialektischen Auflösung* der Antinomie, statt zu ihrer Abweisung. Auch hier muß eben die Antinomie als Durchgang der endgültigen, widerspruchslosen Fassung bewahrt, nicht als falsche Fragestellung vernichtet werden. (Die kantischen Antinomien weisen in dieser Hinsicht freilich ein Schwanken zwischen der antidialektischen Fassung und ihrer Verwendung für eine dialektische Lösung auf.)

Die Antinomie zwischen dem Bewußtsein als Sinn- und als Seinsbegriff zeigt dieselbe doppelseitige Korrelativität und unvermeidliche Vereinseitigung, wie sie im kantischen Problem zwischen Beziehung und Bestimmtheit auftritt. In den hier vorliegenden „Verdoppelungen" der Begriffe kommt jene Problemstruktur zum Vorschein, wie sie bereits in der Subjekt-

Digitized by Google

Objektslehre des deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, eine entscheidende Rolle spielte. Es liegt hier eben nicht die bloße in sich homogene und einfache Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt vor, sondern diese Subjekt-Objektsbeziehung kann ihrerseits wieder mit dem Vorzeichen des Subjekts oder des Objekts versehen werden. So „verdoppeln" sich die Begriffe, und es stehen „subjektives Subjekt-Objekt" und „objektives Subjekt-Objekt" miteinander in doppelseitiger Korrelation. Die Beziehung auf den Gegenpol bleibt eben auch gewahrt, wo einseitig von einem Pole die Rede ist. Das „Umschlagen" des Bewußtseins in die Existenz und umgekehrt ist nur der schärfste Ausdruck für den Tatbestand, daß das Subjekt selbst stets Subjekt-Objekt ist, daß von ihm nicht adäquat ohne Ausdruck seiner Konstituiertheit durch das Objekt die Rede sein kann. Ein prägnantes Moment in der Formulierung der Korrelation wird zum Anlaß antinomischer Verwicklung. Damit ist die Lösung nahegelegt, *innerhalb des Bewußtseins selbst* die wurzelhafte Einheit von Sinn und Sein zu begreifen, es als unlösliche Verbindung von Subjekt und Objekt zu erfassen. Die Fragen: ist das erkennende Bewußtsein zugleich Objekt, d. h. Nicht Ich?, ist das existierende Objekt zugleich Subjektsinhalt, d. h. Moment des sinnhaften Ich? scheinen zunächst ein Weder-noch als Antwort zu erfordern. Das erkennende Bewußtsein ist Sinn und enthält das Moment der absoluten Subjektivität in sich, das existierende Objekt ist durch seine Bewußtseinsunabhängigkeit definiert worden. In dieser Alternative aber wird der Erkenntnisvollzug als Moment des Erkenntnisbegriffs unberücksichtigt gelassen. *Das „psychologische" Bewußtsein stellt dem Weder-noch der die Antinomie beseitigenden Antworten sein Sowohl-als-auch entgegen, durch das die Antinomie Durchgangspunkt der dialektischen Lösung wird.* Als Vollzieher der Erkenntnis steht es nicht in existentieller Abhängigkeit von der Zeit, sondern wird von ihr unabhängig. Es gestaltet sie und produziert so seine eigene Zeit. In seinen *Leistungen* für eine zeitunabhängige ideale Sphäre kann es nur von innen her immanent, d. h. im eigentlichen Sinne psychologisch verstanden und nicht kausal von außen her „pathologisch" erklärt werden. Freilich steht Hofmann in der Phase seiner Schrift über „die Antinomie im Problem der Gültigkeit" noch auf der Schwelle zur Lösung der Antinomie. Da sie ihm noch nicht völlig gelingt, überwiegt der unaufgehobene Widerspruch. Er scheint ihm in den Grundbegriffen unseres Weltbildes eine schlechthin konstitutive Rolle zu spielen. „Die Begriffe Gültigkeit, Erkenntnis und Irrtum sind also schon auf einem eigentümlichen Widerspruch aufgebaut, welchen wir unbemerkt voraussetzen, wo immer wir sie denkend verwenden. Denn jeder

Digitized by Google

dieser Begriffe war nur dann sinnvoll, wenn sowohl angenommen wurde, daß Erkenntnis eine Art des Daseins sei, wie daß alles Dasein lediglich im Bewußtsein gegeben sein könne" [1]).

b) Die Lösung der Antinomie in der Theorie des Verstehens.

Hofmanns Auflösung der Antinomie der Gültigkeit läßt sich in folgendem Gedankengange zusammenfassen: Ich-Subjekt und Ich-Objekt stellen Schichten in der unendlichen Reihe des Bewußtseins dar. Das Ich-Objekt entspricht dem gegenständlich orientierten „Bewußtsein", das Ich-Subjekt dem „Selbst" im Prozesse des Selbstbewußtseins. Der potentiell unendliche „iterative" Prozeß der Selbstobjektivierung enthält dadurch ein Moment „aktualer Unendlichkeit", daß Ich-Subjekt und Ich-Objekt miteinander identisch sind. Die vorliegende Unterscheidung ist Selbstunterscheidung, im Selbstbewußtsein bezieht sich das Ich stets auf die eigene Andersheit. Die Schichten des objektiven Ich können als relative „Einschränkungen" des Ich-Subjekts angesehen werden, dessen Kontinuität jedoch in diesen Schichten erhalten bleibt, dessen Ganzheit und Identität mithin der unendlichen relativen Schichtung ein absolutes Moment verleiht. Die Identität des Ich und die Notwendigkeit, diese Identität in die Andersheit der relativen Schichten des Ich-Objekts, dann aber diese wieder in die Identität des Ich-Subjekts *umzudeuten*, fassen sich in der Kennzeichnung des Ich als „*innerlich unendlich*" zusammen.

Der Fortschritt dieser Hofmannschen Lösung der Antinomie gegenüber ihrer bloßen Formulierung liegt in der Überwindung des Begriffs „objektives Subjekt", der in jener Phase noch eine entscheidende Rolle spielt. Dieses objektive Subjekt wird nunmehr als Schicht des Ich gedeutet, wird in die Reihe unendlicher Schichtungen des Ich hineingenommen. Die Unvermeidlichkeit der Beziehung auf das Objekt-Ich bei jeder Aussage über das Subjekt findet ihre Berücksichtigung darin, daß das Objekt-Ich zum immanenten Bestandteil jedes reinen sinnhaften Ich gemacht wird. Dieser Schritt wird von Hofmann zunächst durch eine *radikale Subjektivierung des Sinnbegriffs* vollzogen. Sinn wird von ihm geradezu durch den Gegensatz zu allem Gegenständlichen definiert. Der Sinn gehört für ihn durchaus in die Sphäre der Subjektivität. Er wird auf Gegenstände angewandt, die dem Sinn unterstehen, aber er ist selbst niemals Gegenstand. Indem wir uns selbst, indem wir unser Erleben verstehen, werden wir des Sinns „inne", aber wir „finden" ihn niemals außer-

1) A. a. O. S. 71.

Digitized by Google

halb dieses unseres erlebenden Bewußtseins vor. Er haftet ganz an den Bewußtseinsakten. „Verstehen ist deshalb keine besondere (ausgezeichnete) Art des Vorfindens, es ist vielmehr das Gegenteil von allem Vorfinden und Wahrnehmen, es bedeutet eine Einstellung des erlebenden ‚Bewußtseins' in die dem Vorfinden entgegengesetzte Richtung des Urkorrelativen" [1]). Wenn von der phänomenologischen Methode bildlich gesagt werden konnte, daß die Wesensschau wie ein Scheinwerfer zwischen den Bewußtseinsakten und den Gegenständen ihr Licht abwechselnd der einen, wie der anderen Seite zuwerfen könnte [2]), so kommt für Hofmann nur jene subjektive Sphäre der Akte als relevant für den dem Wesensbegriff verwandten Begriff des Sinnes in Frage. Die objektivistische Seite der Phänomenologie, in der allgemeine Gegenstände eine Rolle spielen, wird von ihm ebenso bekämpft wie jede Metaphysik. Die letztgenannte soll ausdrücklich als Selbstmißverständnis der Philosophie als verstehender Sinnwissenschaft ausgeschaltet werden. Mit der Ablehnung des Objektivismus soll aber in weiterem Gegensatze gegen die Phänomenologie das Verstehen vom „Schauen" abgegrenzt werden. Des Sinns können wir nur in Reflexion auf die Bewußtseinsakte innewerden, wir können ihn nur erspüren. Das Erlebnis „er-äugt" den Gegenstand, der deshalb als „Er-eignis" bezeichnet werden kann. Der Sinn des Erlebnisses selber aber wird nicht wie ein Gegenstand wahrgenommen, sondern in seiner reinen Subjektivität verstanden.

In näherer Bestimmung erfährt der Sinn seine Charakteristik als „*erlebendes Erleben*" gegenüber dem „erlebten Erleben". Eindringlich wird die *Dreigliederigkeit der Urkorrelation* gegenüber der Zweigliedrigkeit von Bewußtsein und Gegenstand betont, wie sie die phänomenologischen Schulen beherrscht. Das Erleben richtet sich unmittelbar auf seinen Gegenstand, im Selbstbewußtsein kann dieses gegenständliche Erleben erlebt werden. Dem erlebten Erleben steht dann das die Reflexion vollziehende Selbstbewußtsein als erlebendes Erleben gegenüber. In ihm grenzt sich die Form des Ich gegen allen Inhalt des Ich ab. Alle Selbstbesinnung tendiert auf diese Form des Erlebens, auf das Selbst hin. In der Richtung auf diese reine Form, in der aller Inhalt durchsichtig werden würde, wird der Sinn des Erlebens fortschreitend erfaßt. Das erlebende Erleben stellt so den Grund der Möglichkeit des Erlebens oder das „Erlebte überhaupt" dar. Indem erlebendes Erleben das erlebte Erleben zu seinem Gegenstande macht, erkennt und ihm seinen Sinn gibt, zeigt es sich als Maßstab alles

1) Hofmann, Das Verstehen vom Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Berlin 1929. S. 30.

2) Heinemann a. a. O.

Digitized by Google

inhaltlichen Seins oder als reiner absoluter Sinn. Gerade aber als solcher, d. h. als Form aller Sinnerfassung, ist das erlebende Erleben selbst nicht restlos erfaßbar. Denn der reine und letzte Sinn, der innegehabt und gespürt wird, entzieht sich ja der gegenständlichen Erfassung am Vorgefunden- und Erlebtwerden. Um der Nichtgegenständlichkeit des erlebenden Erlebens willen muß der Prozeß der Selbstbesinnung ins Unendliche gehen. Der Sinn „springt" stets in eine tiefere Schicht des Ich zurück, indem er zur Form von Inhalten wird, die damit selbst noch als objektivierbar erscheinen. Indem der Sinn des Ich, das Erleben überhaupt, den iterativen Fortgang der Selbstbesinnung hervorruft, verbürgt er gerade die innere Unendlichkeit des Ich. Denn stets von neuem muß sich das erlebende Erleben als die Innenseite des erlebten Erlebens des Ich-Objekts in der Selbstbesinnung erschließen lassen. „Das ‚Innere' — oder wie ich sagen will — das ‚Erleben' erlebt die Welt der Objekte und in ihr das Ich-Objekt; dieses letztere aber ist dadurch ausgezeichnet, daß das die Welt erlebende Erleben seine (und nur seine) Innenseite ist" [1]). Ist doch eben für die fortgeschrittene Analyse jenes Ich-Objekt zur relativen Objektivitätsschicht innerhalb des Ich geworden! An den beiden Polen der als Prozeß von Iterationen zu deutenden dreigliedrigen Urkorrelationen stehen also *Grenzbegriffe*. Weder das absolute Subjekt (der reine Sinn) noch das absolute Objekt (die reine Existenz) gehen in die im wirklichen Erleben erfaßbaren Korrelationen ein: dieses Erleben spielt sich vielmehr in den Zwischenschichten ab, in denen Subjekt und Objekt gegeneinander relativiert sind. „Die subjektive Transzendenz gibt also dem Sinn des Sinnes grenzbegriffliche Nicht-Gegenständlichkeit, umgekehrt wie die objektive Transzendenz den zu erkennenden Dingen grenzbegriffliche Nicht-Erlebtheit gibt, mag diese auch in allen Fällen der Anwendung sich relativieren zu einer Nicht-nur-Gegenständlichkeit bzw. Nicht-nur-Erlebtheit" [2]). Dennoch muß sowohl in der Gegenstandserkenntnis wie in der Reflexion in Richtung jener Grenzbegriffe vorgegangen werden, muß andererseits jenen Wegrichtungen gegenüber stets die antithetische Gegenrichtung zur Geltung kommen. Dies wird durch Umdeutung der objektiven Schicht des Ich in ein außersubjektives Ereignis, durch die Umdeutung des außersubjektiven Objekts in einen dem Subjekt immanenten Sinn gekennzeichnet. Absolutes Subjekt und absolutes Objekt bleiben unendliche Ziele, weil in der Richtung auf sie stets von neuem der „Umweg" über das objektivierte Subjekt, das subjektivierte Objekt eingeschlagen werden muß. Denn in jenen Umdeutungen bleibt das *Recht*

1) Hofmann a. a. O. S. 9. 2) A. a. O. S. 40.

Digitized by Google

der Antinomie als Durchgangspunkt erhalten. „Der Sinn des objektiven Ich ist demnach bezeichnet durch die Umdeutbarkeit jedes besonderen Sinnes, unter dem wir es erfassen. Das Ich-Objekt ist umdeutbar in das die Welt erlebende Subjekt, dieses umgekehrt in ein selbst der Welt zugehöriges Objekt“ [1]). Jener Umdeutung mit antinomischem Erfolg gegenüber führt dialektische Auflösung ihrerseits zur Überwindung der Antinomie. In ihr kommt die Negation der Negation in Form einer Zurücknahme der Umdeutung, einer Umdeutung der Umdeutung zum Ausdruck [2]). „Die in der Möglichkeit einer entgegengesetzten Deutung zum Ausdruck gelangende antithetische Spannung muß nun aufgelöst werden in einer in Umdeutungen verlaufenden unendlichen, inneren Dialektik, zu der die innerlich unendliche Struktur der urphänomenalen Anlage den Schauplatz darbietet“ [3]). Sowohl die Probleme der wissenschaftlichen Philosophie wie Rätselfragen an deren Peripherie sollen durch diese Gedanken von der inneren Unendlichkeit des Ich ihrer Lösung entgegengeführt werden. Mit voller Klarheit wird die Notwendigkeit dialektischer, d. h. nicht-eindeutiger Bestimmungen auf dem Gebiete der Urkorrelationen eingesehen. Denn diesen muß ihrer Natur nach *die Eindeutigkeit des Gegenstandes fehlen*. „Die Axiome der Gegenständlichkeit sind nicht verbindlich für das Verhältnis des Gegenstandes überhaupt zu seinem polaren Korrelat: dieses Verhältnis ist selber nie restlos als Gegenstand zu verstehen“ [4]). Der unendlichen Vielheit der objektivierbaren Schichten im Ich entspricht die Vielheit der Iche, die unbeschadet der Einzigkeit des Ich angenommen werden muß. Es gibt nur *einen* Sinn in unendlicher Anwendbarkeit, nur *ein* erlebendes Erleben gegenüber der Vielheit des erlebten Erlebens. Dem entspricht es, daß nur von Einem Ich (als Selbst der Ichform) und doch von der Vielheit der Iche gesprochen werden kann. Die Unterscheidung *von Einzigkeit und Einzelheit* und ihre Beziehungen zueinander können somit überhaupt das zur Debatte stehende Problem der Trennung und Verknüpfung des existierenden-individuellen Ich (neben anderen Ichen) und des einzigen formalen Ich (als Sinn-Exponent) formelhaft zusammenfassen. Vom Gedanken des mit dem Sinn gleichgesetzten reinen Ich soll ferner der Begriff der Identität seine Ableitung erfahren. Auch für Hofmann wird — wir werden dabei an die Auseinandersetzung zwischen Rickert und Kroner erinnert — das „idem“ im „ipse“ verankert. In der Selbstbeziehung des erlebenden Erlebens grün-

1) Hofmann a. a. O. S. 9.

2) Diese Formulierung findet sich bei Hofmann selber nicht, gibt aber den springenden Punkt in seinem Gedankengange sinngemäß wieder.

3) Hofmann a. a. O. S. 30.

4) Hofmann a. a. O. S. 10.

Digitized by Google

det die Identität des Sinnes, durch deren Anwendung erst Gegenstände ihre Identität erlangen. Freilich ist jene reine Identität des Selbst ja nicht unmittelbar gegeben, sie liegt unserem Verstehen nur als Möglichkeit zugrunde und bildet darum zugleich sein Ziel. Sie wird unmittelbar „erspürt" und bedarf der „Symbole", der ihrerseits aus dem erlebten Erleben geschöpften inhaltlichen Bedeutungen. Durch sie allein kann sie ausgedrückt werden. Dennoch kommt die Tendenz einer im Selbst wurzelnden „substantialistischen" Identitätsauffassung gegenüber einer „relationistischen" bei Hofmann zum Durchbruch. Überhaupt soll im Sinndenken der Person das mit dem kausalen Verfahren konkurrierende Substanzdenken sich ausprägen. „Ursprünglich identisch, und dann, wie wir sehen werden, durch diese Identität wiederum jedes objektivierend vorgestellte Einzelsein übergreifend „ist" deshalb nur das Ich, das Subjekt selbst und damit der selbst wesentlich „ichhafte" erlebende Sinn (der dann *objektivierend* [nämlich „einfühlend"] als mehrfach anwendbar gedacht werden kann): Identität definiert Subjektivität. Objekte sind also „einzeln" und besonders, das Subjekt ist ‚einzig' und identisch' " [1]). Der ganze gedankliche Zusammenhang ergibt, daß nicht nur Identität Subjektivität, sondern Subjektivität Identität definiert. Indem der Sinn als letzte Instanz und als Grundbegriff der Philosophie bei Hofmann im Subjekt verwurzelt ist, kann sich die Identität nicht als übergeordneter Begriff über jene Subjektivität stellen. Das Selbst kann nicht seinerseits gegenständlicher Identität „unterliegen", da es diese erst setzt und möglich macht [2]). Von diesem Punkte aus wird von Hofmann der Versuch zu einer neuen Fassung der kantischen transzendentalen Deduktion unternommen. An Stelle einer transzendentalen Apperzeption wird das erlebende Erleben oder das Erleben überhaupt zum höchsten festen Punkte der Philosophie. Vielmehr jene transzendentale Apperzeption Kants wird aus ihrer Gleichsetzung mit der objektiven Einheit des Bewußtseins oder der Form des Urteils herausgelöst und mit der Erlebensmöglichkeit identifiziert. In dieser Erlebnismöglichkeit gründet nunmehr für Hofmann alles apriori. Das Ich wird zum Inbegriff der Erlebnisformen, diese aber müssen auf alle *erlebbaren Gegenstände* anwendbar sein. „Was aber aus dem *letzten Grunde* der Möglichkeit des *Erlebens überhaupt* folgt, das muß in jedem möglichen

1) Hofmann, Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers „Sinn und Zeit". Berlin 1929. S. 28.

2) Den Gegensatz der der Identität unterliegenden Gegenstände und der in der Selbstbeziehung wurzelnden Identität hat Moritz *Löwi* herausgearbeitet in seiner Abhandlung „Vom Ich und Ich-Bewußtsein", Die Arbeitsgemeinschaft, 11. Jahrg., S. 19 ff.

Digitized by Google

besonderen Erlebnis anzutreffen sein. Es verhält sich, mit Kant zu sprechen, zu dem besonderen Gehalt der Erlebnisse wie die ‚Form' zum ‚Inhalt', es bildet gleichsam den Kanevas, auf dem die bunte Mannigfaltigkeit unserer Erlebnisse gestickt ist" [1]). Diese Erlebnisformen machen hier den Inbegriff des Sinnhaften aus. Also muß auch die Erkenntnis der erlebbaren Gegenstände vom Grunde der Erlebnismöglichkeit her deduzierbar sein. Hier also erfolgt eine bewußt subjektive Deduktion alles Objektiven. Eine durchaus „monadologische" Haltung beherrscht diese Philosophie: aus der Einzigkeit des Ich wird die *Allgemeingültigkeit* der Erkenntnis abgeleitet. Diese Verbindung von Einzigkeit und Allgemeingültigkeit ist aber nur scheinbar paradox. Denn Einzigkeit ist ja ein streng formaler Gedanke, der die Verschiedenheit (z. B. individueller Meinungen) ausschaltet. Er steht im Gegensatze zum Einzelnen als Ausdruck der Mannigfaltigkeit: der Einzigkeit des Ich entspricht die Einzigkeit des Objekts [2]). In den beiden transzendenten Grenzbegriffen des Subjekts und des Objekts ist Einzigkeit mit Absolutheit verknüpft. Ihr steht die Relativität und Mannigfaltigkeit der Schichtungen des Ich, der individuellen Iche und der vielen Gegenstände des Erkennens in prinzipiell gleicher Weise gegenüber. Nur soll für Hofmann, im Gegensatze zu Kant, diese Einzigkeit nicht Ausdruck einer logischen Form des logischen „Überhaupt", sondern des konkreten Erlebens selbst sein. Eine transzendentale Erlebnislehre nimmt hier im Grunde die Stelle der transzendentalen Logik ein. „So fand Kant und fanden auch seine Nachfolger keinen Zugang zu der verstehenden Einsicht, daß gerade die ‚Einzigkeit' des konkret lebendigen und sein konkretes Leben erlebend spürenden Ich, sobald sie nur klar und tief genug verstanden wird, jene Allgemeingültigkeit des apriori verständlich mache" [3]). In diesem Zusammenhange erlangt auch der Begriff der *notwendigen Möglichkeit*, der ebenfalls in der Leibnizschen Philosophie schon angelegt ist, eine zentrale Ausprägung. Es handelt sich hier um jene Denkfigur des „Muß-werden-können", die uns auch in der kritischen Denkpsychologie an entscheidenden Stellen begegnet war. Es ist *möglich*, innerhalb der Iterationen des Ich in progressiver und regressiver Richtung fortzuschreiten. Die Grenzbegriffe des absoluten Subjekts und des absoluten Objekts stellen mögliche Begriffe dar, in der Möglichkeit des Erlebens soll die Erkenntnis der Gegenstände wurzeln. Immer aber sind diese Möglichkeiten nicht willkürliche Mög-

1) Hofmann a. a. O. S. 19.

2) Nämlich der Ichform ist die Objekt-Form zugeordnet, ein Begriff, der wie in folgendem noch kritisch ausgeführt wird, bei Hofmann nicht genügend berücksichtigt wird.

3) Hofmann a. a. O. S. 30 ff.

Digitized by Google

lichkeiten oder Phantasieprodukte. Sondern es ist *notwendig* im Zusammenhange der Ich-Analyse, den Begriff des erlebenden Erlebens zu konzipieren, notwendig, die Reihe der Ich-Objektivierungen vorwärts und rückwärts zu durchlaufen. Als möglich können diese notwendigen Setzungen nur insofern bezeichnet werden, als sie nicht in der unmittelbaren Struktur von *Ausgangspunkten* des Philosophierens vorzufinden sind. Sie sind nicht in naiver, d. h. in diesem Zusammenhange aber auch positiv wissenschaftlicher Haltung aktual. Von jenen Haltungen aus gesehen, bedeuten sie nur Ergänzungen der Einstellung. Indem aber gerade Philosophie das unmittelbare Weltbild zur „Ganzheit" vollendet und insofern ergänzt, sind sie im Rahmen der Philosophie durchaus aktual. Hier nämlich wird die potentielle Notwendigkeit zu einer echten oder unmittelbaren Notwendigkeit. Ja, das praktisch (d. h. naiv) nicht unmittelbar „Notwendige" ist unmittelbare Notwendigkeit für die Philosophie. Ihre Unmittelbarkeit ist die der Vermittlung, die der Er-gänzungen. Freilich bleibt auch die Unterscheidung von Potentialität und Aktualität gerade bei ihren Begriffen im Sinn notwendiger Möglichkeit wichtig; denn diese Unterscheidung bleibt die Grenzscheide des kritischen gegen den absoluten Idealismus. Es ist notwendig, zu philosophieren, d. h. vom Unmittelbaren zum Vermittelten überzugehen. Aber es ist *nicht möglich*, die Sphäre der Unmittelbarkeit aus den Vermittlungen zu „erzeugen", d. h. aber die notwendigen Begriffe der Philosophie bleiben gegenüber den unmittelbaren Haltungen jedweden naiven Lebens in der Schicht reflektierter Möglichkeit.

c) Gesamtwürdigung und kritische Bemerkungen.

Paul Hofmanns Philosophie ist verstehende Sinnwissenschaft. In diesem Begriffe schon kommt ihr Verdienst und ihre Rolle in der Philosophie der Gegenwart zum Ausdruck: sie will die Erlebensphilosophie in der Zuspitzung auf das Verstehen, die ihr *Dilthey* gegeben hat, mit dem philosophischen Kritizismus zu einer sachgemäßen Verknüpfung bringen. Sie steht damit in einer Reihe mit verwandten Bestrebungen zur „Rationalisierung des Intuitionismus" in der Philosophie der Gegenwart. Nur ist der dialektische Charakter, den das Philosophieren bei diesem Programm annehmen muß, bei Hofmann mit besonderer Klarheit bewußt geworden. Mit erfreulicher Deutlichkeit hat seine verstehende Sinnwissenschaft als Form der kritischen Erlebnisphilosophie gegen die Metaphysik, vor allem gegen ihre pseudoplatonischen Erneuerungen auf der Grundlage einer phänomenologischen Schau, Stellung genommen. Aber auch rationalistische Formen des philosophischen Kritizismus, vor allem

Digitized by Google

die Rickertsche Fassung des Bewußtseins überhaupt, sind in dieser Philosophie des „Erlebens überhaupt" ausgeschaltet. Vor allem aber kann Hofmanns Philosophie auch als echte *Existenz-Philosophie* angesprochen werden, in der der Begriff der Existenz nicht in Form des Mythos, sondern in kritischer Fassung seine Stelle erhält. Denn wenn Existenz als geformtes Leben den Polen von „Leben" und „Geist" gegenübergesetzt worden ist [1]), so zeigt sich in einer Philosophie der Verknüpfung der Ich-Einzelheit und Ich-Einzigkeit diese Fassung des Existenzbegriffs. So ist es kein Zufall, daß Hofmann seine eigene verstehende Sinnwissenschaft mit dem metaphysischen Existentialismus *Heideggers* in seiner letzten Schrift [2]) auseinandergesetzt hat. Denn hier ist bei der Nähe der Zielsetzung die größtmögliche Ferne in der Durchführung dieser Tendenzen zu konstatieren.

Ein grundlegender Einwand gegen die bedeutungsvolle Konzeption P. Hofmanns muß dennoch zur Formulierung gelangen. Er bezieht sich auf den Subjektivismus dieses Denkers, der, meiner Auffassung nach, von ihm übersteigert worden ist. Demgegenüber scheint mir die Rolle des Objektgedankens zu stark zurückzutreten. An zwei Punkten kommt dies zum Ausdruck. Erstens an dem Versuche, aus dem Begriffe der Erlebnismöglichkeit allein eine transzendentale Deduktion des Erkenntnisgegenstandes zu liefern. Es ist bezeichnend und nicht nur aus dem Zusammenhange der charakterologischen Untersuchungen (in deren Rahmen die grundlegenden Gedankengänge auftreten) zu erklären, daß die Durchführung dieser transzendentalen Deduktion am Problem des Fremd-Verstehens erfolgt. Dabei ist Hofmanns These, daß der Begriff des fremden Erlebens bereits durch seine Verstehbarkeit konstituiert wird, daß das fremde Ich ohne Übereinstimmung mit meinen Erlebnismöglichkeiten für mich gar nicht fremdes Ich, sondern ein seelenloser Mechanismus wäre, durchaus zuzustimmen. Diese Grundlegung aber bewegt sich doch durchaus im Bereiche des Verstehens selbst, sie ist eine notwendige Deduktion einer *Psychologie* als Prinzipienwissenschaft. Aber ist sie damit auch schon eine erkenntniskritisch grundlegende, ja *die* erkenntnistheoretisch grundlegende Deduktion? Liefert eine Theorie des Fremdverstehens zugleich die befriedigende Theorie der Gegenständlichkeit? Diese Frage kann nicht ebenso bejaht werden. Die Konstituierung des Du durch die Verstehbarkeit ist nicht ohne weiteres auf die Konsti-

1) Diesen Aufbau der Begriffe hat *Heinemann* in seinem bereits genannten Buche als Grundschema für die Betrachtung der Gegenwartsphilosophie benutzt.

2) Über Recht und Grenzen dieser Kritik vgl. den folgenden Absatz: „Erneute Auseinandersetzung mit Heideggers metaphysischem Existentialismus."

Digitized by Google

tuierung des Gegenstandes überhaupt zu übertragen. Sie ist es nicht, unbeschadet der Erlebbarkeit des Gegenstandes. Verstehen bleibt eben eine Seite des Erkennens und zwar eine prinzipiell wichtige, die eine Wesensseite am Erkennen zur Bestimmung bringt. Aber der Begriff des Verstehens definiert seinerseits nicht den Begriff des Erkennens. Verstehen definiert als solches nicht den Begriff der Erkenntnis, es stellt nur eine wesentliche Seite von ihm dar. Den Versuchen, aus dem Verstehen den Gegenstandsbegriff abzuleiten, müssen inhaltliche Kategorien fehlen. *Diese können nur aus dem erlebten Erleben, nicht aus dem Erleben überhaupt genommen werden.*

Mit diesem letzten Einwande hängt eine andere Frage zusammen, an der eine Kritik von Hofmanns Subjektivismus einzusetzen hätte. Zu eng noch ist der Zusammenhang der subjektivistischen Komponente seines Sinnbegriffs mit der Lebensphilosophie. Der Sinn wird zunächst „erspürt", und die adäquate Haltung ihm gegenüber soll unmittelbares Innewerden, Eintauchen in den Urgrund des erlebenden Erlebens darstellen. Gewiß, dieses ist für Hofmann Grenzbegriff und die unmittelbare Adäquation ihm gegenüber erscheint daher nicht realisierbar. Indessen kann jene subjektivistisch gefaßte Unmittelbarkeit des unverfälschten Sinnes auch nur der Maßstab für die inadäquate Erfassung durch Symbole sein? Ist nicht vielmehr unter den Gesichtspunkten der philosophischen Analyse die *Explikation des Sinnes* durch Symbole mit dem Sinn selbst *in gleicher Ursprünglichkeit* anzusetzen? Kommt nicht mit dieser Gleichursprünglichkeit des Symbols gegenüber dem Sinne das Motiv *des Objekts* wie das Motiv der Vermittlung in der philosophischen Grundlegung zu berechtigtem Ausdruck? Ist nicht m. a. W. die Explikation des Sinnes, die wortmäßige Fixierung seiner „*Bedeutung*", schon mit und in seinem Innewerden gesetzt? Und kommt darin nicht neben der Einzigkeit des Ich die ihm zugeordnete Einzigkeit des Objekts die *Form des Objekts*, als Korrelation der Ichform zum Durchbruch? Die Philosophie muß mit dieser „Urkorrelation" in der Tat beginnen, noch ehe die Korrelation von Ich-Subjekt und Ich-Ojekt in ihr gesetzt ist. Hofmanns Philosophie behauptet sich mithin in der Abwehr jedes Pseudoplatonismus. Es ist eine besonders glückliche Formulierung ihrer letzten Motive, wenn es bei ihm heißen kann: „Wer das Geheimnis der Geheimnisse, das Wunder der Wunder recht in sich aufnimmt, welches ‚Ich' und ‚Erleben' heißt, wer die Struktur dieses uns bekanntesten und geläufigsten Sinnes *verstanden* hat, der bedarf des Platonischen Ideenhimmels nicht mehr. Er weiß, daß die Grundlagen gerade seiner heiligsten Überzeugungen von dem, was in letzter Bedeutung *Sinn* und was im echtesten Verstande

Digitized by Google

Wert ist, daß diese Grundlagen im Verstehen liegen und in der Selbstbesinnung erfaßt werden [1])." Indessen sind mit dieser Bekämpfung des Pseudoplatonismus die Motive des echten immer weiter zeugenden Platonismus nicht erledigt. Nach der Seite des Subjekts sind diese vielmehr bei Hofmann zu neuem Durchbruch gelangt und in seiner idealistischen Erlebensphilosophie in ihrem Anwendungsbereich erweitert worden. Auch nach der Seite des Objektgedankens aber bleiben diese Motive des echten Platonismus unantastbar. Sie sind daher gerade auch in der Philosophie der Gegenwart zu neuer Fruchtbarkeit gelangt.

5. DAS „UNMITTELBARE" UND DAS „VERMITTELTE" IN DER PHILOSOPHIE ERNST CASSIRERS.

Die berühmte Hegelsche Unterscheidung zwischen Unmittelbarem und Vermitteltem bildet ein Grundmotiv in der Philosophie Cassirers, die somit einen wichtigen Beitrag für die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart leistet. Der Begriff der „symbolischen Form", in dem die Gedankenwelt dieses Denkers ihre Zusammenfassung erhält, bedeutet ja die Formel der universalen Vermittlung, die angestrebt und mit dem Problem des Unmittelbaren zur Auseinandersetzung gebracht wird. In allen Phasen seiner Entwicklung, in der ein Grundgedanke sich an der steigenden Fülle immer reicheren Materials bewährt und ihm gemäß abwandelt, steht der Begriff der Korrelation im Mittelpunkte. Er grenzt zugleich das „funktionale" Denken der Erkenntniskritik vom „substantiellen" der Metaphysik ab. An die Stelle metaphysischer Dualismen des Seins tritt die Wechselbeziehung gegensätzlich-polarer Begriffe im Rahmen des Erkenntnissystems. Hier wird in erster Linie aus dem Gegensatze des Subjekts und Objekts im Sinne zweier transzendenter Seinsgebilde die Unterscheidung zweier einander fordernder Polaritäten innerhalb einer gemeinsamen Betrachtungssphäre. Die kopernikanische Grundthese Kants tritt in zahlreichen abgewandelten Formulierungen immer von neuem bei Cassirer auf. Alle metaphysische Dialektik verfolgt auch nach Cassirers Wertung das Ziel, unüberbrückbare, bezw. erst künstlich unüberbrückbar gemachte Seins-Antinomien zu überwinden. Demgegenüber hält sich Cassirer in den polar gespannten Korrelationen jenseits der Antinomien. Insofern kann wohl seine Philosophie mit Recht als kritisch dialektisch bezeichnet werden.

Auch die grundlegende Einsicht in die Rolle der Repräsentation bestätigt und vertieft bei ihm das heterologische Prinzip. „Das Symbolische

1) Hofmann, Das Verstehen usw., S. 37.

Digitized by Google

gehört niemals dem ‚Diesseits' oder ‚Jenseits', dem Gebiet der ‚Immanenz' oder ‚Transzendenz' an: sondern sein Wert besteht eben darin, daß es diese Gegensätze, die einer metaphysischen Zweiweltentheorie entstammen, überwindet. Es ist nicht das Eine *oder* das Andere, sondern es stellt das ‚Eine *im* Andern' und das ‚Andere im Einen' dar" [1]).

Mit dem durchgehenden Wechselbezug von Erkennen und Erkanntem, Konstanz und Veränderung, Statik und Dynamik, Prozeß und Bestand vereinigt sich in Cassirers Erkenntniskritik die Tendenz zum *konkreten Begriff*. Kaum ein anderer kritizistischer Denker hat wie er die Bewährung des Begriffs im „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" von je betont. Und diese Bewegung des Denkens zum Stoff hin ist von ihm stets in ihrer Identität mit der vertieften Rückkehr in sich selbst erkannt worden. Konkretisierung der Begriffe bedeutet ihm kein Heraustreten aus ihrer eigenen Sphäre, sondern ihre eigentliche Entfaltung. Der Funktionsbegriff, der als Gesetz und Reihe die Fülle der ihm einzuordnenden Elemente umspannt, ist zugleich der konkrete und reiche Begriff. Der Substanzbegriff dagegen bleibt mit den das Erkennen aushöhlenden Tendenzen der Abstraktionstheorie verknüpft. „Aufhebung" des Mannigfaltigen, sein Ersatz in den konstruktiven Mannigfaltigkeiten des Denkens selber, tritt überall an die Stelle eines „Absehens" vom unmittelbar Gegebenen. Dieses wird im echten Sinne des Wortes im Erkennen vermittelt. Ja, das substantielle Denken muß selbst schließlich als ein Moment des relationellen verstanden werden. Das Absehen stellt den Ausgangspunkt für ein „Abgesehen-haben auf", für das Telos des konkreten Begriffs dar. Die konkrete Struktur der Empirie weist auf die Fülle der ineinandergreifenden Korrelationen hin und wehrt der abstrakten Relationslosigkeit des Empirismus.

Freilich werden die symbolischen Formen von Cassirer auf der Stufe von „Substanz- und Funktionsbegriff" noch ganz als *intellektuelle* Symbole gefaßt. Es kommen hier ausschließlich wissenschaftliche Symbole in Frage, sie haben ihr Prototyp in der Reihengesetzlichkeit der Mathematik. Alle sinnliche Materie ist hier von vornherein als Erkenntnismaterie gefaßt. Diese Erkenntnismaterie erhält ihre Bestimmtheit relativ zu einer Ordnung, die ihrerseits einem formalen Reihenprinzip gleichgesetzt wird. In der Umformung der empirischen in eine konstruktiv-mathematische Mannigfaltigkeit wird hier der einzige Weg zur „Rettung der Phänomene" erblickt. Auch die Behandlungsart des Subjekts zeigt diesen intellektualistischen Einschlag. Das Subjekt hat kein selbständiges Recht in der Er-

1) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Berlin 1929. Bd. 3, S. 444.

Digitized by Google

kenntnistheorie, sondern empfängt dieses Recht vom Objekt zu Lehen. Seine Unmittelbarkeit wird nicht durch Formen der Selbstvermittlung, sondern durch die Vermittlung des Objekts überwunden. Ihre zusammenfassende Charakteristik erhält die Subjektssphäre durch das Merkmal der *Variabilität*, sie wird die der Invarianz des Objekts *korrelativ zugeordnete Variable*. Als provisorischer und variabler Faktor der Erkenntnis soll schließlich auch der Begriff des psychologischen Subjekts gekennzeichnet werden [1]). Das Subjektsmoment des einzelnen Urteils wird als Einschränkung der Kontinuität des Urteils-Systems betrachtet. Damit erhält der Erkenntnisprozeß selbst aber eine Homogenität, die seiner Auffassung als dialektischer Prozeß widerstreitet. Das Subjekt ist die Variable, der gegenüber der lückenlos homogene Fortgang der Erkenntnisoperationen die Konstante bedeutet. Damit ist das Subjekt in die Rolle eines Reihengliedes gerückt, der Prozeß ist als homogene Reihe gekennzeichnet. Kein dieser Reihe gegenübertretendes, sie aber zugleich mitgestaltendes Subjekt reißt sie aus ihrer Homogenität heraus, macht sie dialektisch. Mit der Zurückdrängung des intellektualistisch gefaßten Symbols bei Cassirer arbeitet sich das dialektische Moment im Erkenntnisprozeß gegenüber dem reihenhaft-homogenen schärfer heraus.

Der fortgeschrittenere Begriff der symbolischen Form stellt eine Erweiterung der erkenntnistheoretischen Grundgesetzlichkeit der Repräsentation in den Bereich des Außertheoretischen, vor allem aber des *Vortheoretischen* dar. Neben den abgewiesenen abstrakten Empirismus tritt jetzt der *abstrakte Idealismus* als kritisch zu überwindende Position. „Von diesem Standpunkt aus gesehen erscheint es als Einseitigkeit des abstrakten ‚Empirismus', wie des abstrakten ‚Idealismus', daß in beiden eben dieses Grundverhältnis nicht zur vollen Klarheit entwickelt ist. Auf der einen Seite wird ein Begriff vom Gegebenen und Einzelnen aufgestellt, ohne daß erkannt ist, daß jeder solche Begriff explizit oder implizit immer schon die Momente und Bestimmungen irgendeines Allgemeinen in sich fassen muß — auf der anderen Seite wird die Gültigkeit und Notwendigkeit dieser Bestimmungen behauptet, ohne daß das Medium bezeichnet wird, kraft dessen sie sich in der psychologischen Gegebenheit des Bewußtseins allein darzustellen vermögen" [2]). Der Unterbau der Wissenschaft wird unter dem Gesichtspunkt der symbolischen Form untersucht. Erst mit diesem Unterbau gemeinsam bedeutet die wissenschaftliche Erkenntnis die totale Sphäre des objektiven Geistes. Kants „subjektive

1) In der Polemik *Hönigswalds* gegen diese Stellungnahme scheint mir der Anspruch Cassirers, von hier aus den Begriff der Psychologie zu entwickeln, etwas überwertet zu sein. 2) A. a. O. Bd. 3, S. 47.

Digitized by Google

Deduktion", die Phänomenologie und Denkpsychologie (für deren philosophische Auswertung Cassirer im Kapitel über die Psychologie der Relationen in „Substanz- und Funktionsbegriff" schon wertvolle Vorarbeit geleistet hatte), erhalten bei dem Übergange vom wissenschaftlichen Funktions- zum allgemeinen Symbolbegriffe erhöhte Bedeutung. Die Sinnlichkeit wird selbst als Sinn verstanden, der Sensualismus wird auf seinem eigensten Gebiete entwurzelt. Nicht nur für alles Erkennen ist das Unmittelbare ein Vermitteltes, nicht nur die *Erkenntnis*-Materie bedarf der formalen Konstituentien, auch eine Erlebnismaterie ist nicht ohne gestaltende Prinzipien möglich. In der Aktivität der Sinnlichkeit werden die Wurzeln des reinen Gedankens entdeckt. „Vom Baum der Erkenntnis behält die sensualistische Wahrnehmungslehre gewissermaßen nur den nackten Stamm zurück — sie sieht weder seine Krone, mit der er sich frei in die Luft, in den Äther des reinen Gedankens, erhebt, noch die Wurzeln, durch die er dem Erdreich verhaftet ist und sich in dasselbe hinabsenkt" [1]). Die konkrete Allgemeinheit ist nun nicht mehr bloß ein intellektueller Wert, ein Merkmal des Begriffs, sie wirkt sich in begrifflicher Formung der sinnlichen Materie aus. Diese Formen treten als Prinzipien der *Gestalt* neben die des *Gesetzes*. „Gestalt und Gesetz" werden als Unter- und Überbau des objektiven Geistes voneinander unterschieden. Die Formwelt des Mythos, Kategorien der Sprache werden Neuland des methodischen Idealismus. Auch hier werden die Erweiterungsbauten des philosophischen Kritizismus ausgeführt, die dem Ansturm irrationalistischen Philosophierens gewachsen sein sollen. Sprache, Mythos, Kunst, Erkenntnis müssen sich wechselseitig zum System des objektiven Geistes ergänzen. Der Prozeß der systematischen Totalisierung und der Individualisierung im Philosophieren entsprechen auch hier einander. Mit der systematischen Zusammenfassung der theoretischen und außertheoretischen Symbole werden die echten *Kategorien der Gegebenheit* entwickelt. Damit aber muß der Typus des Philosophierens eine in der Richtung der Dialektik fortschreitende Prägung erhalten. Waren früher die Objekte von Cassirer als Haltepunkte im homogenen Erkenntnisprozeß bezeichnet worden, so macht die Verbindung der Gesetzesformen mit denen der Gestalt jetzt diesen Prozeß heterogen. Aus den „Haltepunkten" im homogenen Medium werden „Knotenpunkte", in denen sich die rationalen Gesetzesbegriffe mit den Gestaltungsweisen des psychologischen Subjekts in verschlungenen Beziehungen zusammenfinden.

Der Systemaufbau Cassirers wird in dieser seiner Entwicklung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" verwandt. Die historisch vor-

1) A. a. O. Bd. 3, S. 78.

Digitized by Google

handenen Objektivitäten des Geistes sollen in ihrer systematischen Gegenwärtigkeit aufgewiesen werden. Mythos und Sprache bilden nicht nur geschichtliche Exemplifikationen für die Kategorien der Unmittelbarkeit. Ihre Formen sind in der Systematik des Erkenntnisunterbaus erhalten. Eine Welt versunkener Formprobleme ist im vorwissenschaftlichen Denken aufgehoben, dies aber bildet seinerseits einen notwendigen Beziehungsbereich des wissenschaftlichen Denkens. So hat sich die Wissenschaft im Gange der Geschichte zwar vom mythischen Denken und vom „Sprachdenken" losgelöst. Doch sind seine Formen in den die Wissenschaft unterbauenden „Ausdruckserlebnissen und Wahrnehmungen" erhalten. Aus gemeinsamer Wurzel entspringen Ausdruckserlebnisse und Mythos, Wahrnehmungswelt und Sprache. Die gesamte Sphäre der symbolischen Formen ist in Mythos, Sprache und Begriff gegliedert, diese Gliederung spiegelt sich in der Phänomenologie des Erkennens nochmals in der Trias von Ausdruckserlebnis, anschaulichem Weltbild und reiner Bedeutung wieder. Dem Aufbau des objektiven Geistes entspricht der Aufbau der anthropologischen Sphäre. Auch das Selbstbewußtsein des Menschen ringt sich aus der Gebundenheit an die dingliche Welt heraus. Die Gesamtheit der symbolischen Formen hat an der Frage „was ist der Mensch?" mitzuarbeiten. „So ist die Anschauung seiner selbst, als eines bestimmten, klar begrenzten *Einzelwesens* nicht der Ausgangspunkt, von welchem aus sich der Mensch fortschreitend seine Gesamtansicht der Wirklichkeit aufbaut: sondern diese Anschauung selbst ist erst das Ende, ist erst die reife Frucht eines Schaffensprozesses, in dem all die verschiedenen Grundenergien des Geistes sich betätigen und in dem sie wechselseitig ineinander eingreifen" [1]).

Das Gesamtreich der symbolischen Formen wie seine Widerspiegelung im Aufbau der Erkenntnis gliedert sich für Cassirer *gemäß den verschiedenen Ausprägungen der Korrelation von Präsenz und Repräsentation.* Mit diesem Gesichtspunkte ist ein echt dialektisches Entwicklungsgesetz des symbolischen Idealismus gewonnen. Das Präsente ist in diesem Zusammenhange stets als das Unmittelbare, die Repräsentation als die symbolische Vergegenwärtigung zu verstehen. Nirgends ist uns reine Unmittelbarkeit zugänglich, nirgends ist aber auch die Vermittlung vom Bezug auf das relativ Unmittelbare loszulösen. Das Ineinandergreifen der beiden Faktoren schafft die Einheit des Gegenstandes, wie die Einheit des Bewußtseins. Indem aber Korrelation selbst die Grundform der Vermittlung darstellt, ist in diesem Ineinandergreifen zugleich der Primat

1) A. a. O. Bd. 3, S. 107.

Digitized by Google

der universellen Vermittlung in der Philosophie gegeben. „Weil wir in dieser Weise im aktualen Sein des Bewußtseins ein Nicht-Seiendes, im Gegebenen ein Nicht-Gegebenes festzuhalten vermögen — darum allein gibt es für uns jene Einheit, die wir auf der einen Seite als die subjektive Einheit des Bewußtseins, auf der anderen Seite als die objektive Einheit des Gegenstandes bezeichnen" [1]). Nur durch die symbolische Form des objektiven Geistes kann das Ich, das scheinbar Unmittelbarste, sich finden. Niemals ist die Objektivation bloße Schranke und nur Widerstand, vielmehr ist sie *Widerhalt* für das Ich. An ihm erstarkt es, unter seiner Führung gelangt es zu sich selbst. In der Wechselbeziehung ist freilich zugleich die Spannung von Unmittelbarkeit und Vermittlung gesetzt. Nicht nur unter dem Gesichtspunkte des Ideals der Unmittelbarkeit herrscht Widerstreit zwischen Unmittelbarem und Vermitteltem. Auch auf dem Standpunkt der universalen Vermittlung erhält die Negation ihre Rolle dadurch, daß wir ein Gegebenes durch Nichtgegebenes, ein Seiendes durch Nichtseiendes erfassen müssen. Aber diesen *Widerstreit muß das Denken auf sich nehmen*, es kann ihn nur weiter zurückschieben, indem es durch seine Dynamik zur Entfaltung allseitiger Symbolik getrieben wird.

In der Objektivität des Mythos und dem ihm in der subjektiven Sphäre der Erkenntnisphänomenologie korrespondierenden Ausdruckserlebnis herrscht „präsentielle Repräsentation". Sie wird in der Welt der Sprachformen und des anschaulichen Weltbildes zur „repräsentativen Präsenz". Die Welt des Begriffs und der Bedeutung ist dann reine Repräsentation. In ihr bleibt jedoch die Beziehung zu den vorher durchlaufenen Stufen erhalten. Von präsentieller Repräsentation kann bei der Vorherrschaft der Unmittelbarkeit gesprochen werden. In der Sphäre des Mythos spielen die Substanzbegriffe selbst noch die Rolle von Funktionsbegriffen, in seinen Sinnbildern sind Bild und Sinn noch nicht auseinandergetreten. Und ebenso weisen die reinen Ausdruckserlebnisse in sich noch keine Unterscheidung von Unmittelbarkeit und Bedeutung auf. Mit dem Gegenwärtigen ist hier das zu Vergegenwärtigende, mit dem Ausdruck das noch Auszudrückende völlig verschmolzen. Hier herrscht jener „erkenntnistheoretische Solidarismus", der bei dem Problem der Physiognomik und des Verstehens von manchen Denkern der Gegenwart erneuert wird. In aller magischen Haltung verschmilzt das Symbol mit seinem Gegenstande, stellt das Bild die Wirklichkeit dar. Erst im religiösen Denken tritt die Krise zwischen Sinn und Bild im Sinnbilde ein. In allem Ver-

1) A. a. O. Bd. 3, S. 33.

Digitized by Google

stehen von unmittelbarem Ausdruck, wie es Selbst- und Fremdwahrnehmung, wie es die Leib-Seelebeziehung verlangen, bleibt diese Verschmolzenheit erhalten. Dagegen sind in den sprachlichen Bezeichnungen und dem mit ihnen geleisteten Aufbau einer Wahrnehmungswelt Vergegenwärtigung und gegenwärtiges Erleben auseinandergetreten. Gerade aber durch diese Trennung wird die verdichtete *Gegenwärtigkeit* der Wahrnehmung erreicht. Durch repräsentierende Vergegenwärtigung entsteht aus dem *unmittelbar* präsenten Erleben jene neue „Präsenz" (im Sinne der Denkpsychologie), die der Flüchtigkeit des Augenblicks, der Vergänglichkeit des Erlebens standhält. Der Tiefsinn der Augustinischen Zeitauffassung mit ihrer Einbeziehung von Gedächtnis und Phantasie, ihrer Konzeption einer repräsentativen Gegenwart aller Zeitmodi einschließlich der Gegenwart selbst, erscheint auch bei Cassirer als Kronzeuge für die Rolle der Repräsentation auf dieser Stufe.

Eine indirekte Bestätigung für diese Zusammenhänge wird durch die pathologischen Phänomene der Aphasie und Apraxie geliefert. Der Zusammenhang von Sprachformen und Aufbau der Wahrnehmungswelt ist durch die Korrespondenz von Sprach- und Wahrnehmungsstörungen belegt. Hier bildet vor allem der von psychiatrischer Seite geprägte Begriff der „Asymbolie" eine indirekte Bestätigung für Cassirers positive Charakterisierung des Bewußtseins. Die Welt des Aphatikers und Apraktikers ist nach dem Ebenbilde des psychologischen Sensualismus gestaltet und zeigt hiermit die ganze Unzulänglichkeit dieser symbolblinden Denkweise bei der Erfassung des normal funktionierenden Bewußtseins. Erst bei den Störungen des repräsentativen Denkens tritt das isolierte und bedeutungslose Wahrnehmungselement auf, das jenes sensualistische Vorurteil für den Baustein der Bewußtseinssphäre hält. Die hier vorhandene scheinbar größere Lebensnähe ist die Lebensnähe „abstrakter Unmittelbarkeit". Ihr stehen das Erfassen von Sinn und Aufgaben, kategoriales und symbolisches Verhalten, Repräsentation, Gestaltung und Methode als gleichbedeutende Formulierungen der Vermittlung und Konkretisierung des Gegenstandes gegenüber.

Der Übergang von Gestalt zu Gesetz, von sprachlicher Präsentation einer Wahrnehmungswelt zu begrifflichem bedeutungshaftem Denken ist der Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. In dieser Sphäre wird das Symbol *als* Symbol erfaßt. Es kann spontan ohne Zuhilfenahme der Sinnlichkeit in freigewählter Bedeutung gesetzt werden. Im begrifflich wissenschaftlichen Denken erhalten die Symbole schöpferischen, konstruktiven Charakter. In diesem konstruktiven Verfahren wird zugleich eine volle Umformung des Unmittelbaren vorgenommen, indem an die

Digitized by Google

Stelle der sinnlichen Mannigfaltigkeit nicht nur eine konstruktive Einheit, sondern auch eine konstruktive Mannigfaltigkeit gesetzt wird. Indessen muß bei der Begriffsdeutung der Erfahrungswissenschaft und auch der mathematischen Physik in ihren höchsten Formen stets eine Beziehung zwischen konstruktiver und empirischer Mannigfaltigkeit erhalten bleiben. Hierin liegt der *dialektische Ansatz* der physikalischen Begriffsbildung als Synthesis des Entgegengesetzten, als Beziehungseinheit heterogener Mannigfaltigkeiten. Auch darin aber erweist sich die „Aufhebung" der Ausdrucks- und Wahrnehmungs- in der Bedeutungssphäre, die korrelative Gesamtheit der Symbolwelten zueinander, die in vollem Gegensatz zu ihrer gegenseitigen Ableitung steht. Von der Beziehung der beiden grundlegenden Formprinzipien der Gestalt und des Gesetzes und den ihnen korrespondierenden Gegebenheitsweisen aus kann der Fortschritt des Denkprozesses zugleich als Reflexion, als Rückgang des Denkens in sich selber gedeutet werden.

6. THEODOR LITTS DIALEKTISCHE PHÄNOMENOLOGIE.

a) Objekt-Erkenntnis und Selbst-Erkenntnis.

Litt sucht die methodischen Schwierigkeiten der Psychologie und Soziologie durch wechselseitige Erhellung dieser beiden Wissenschaften zu überwinden und verknüpft mit dieser Aufgabe Phänomenologie und Dialektik. Seine Metaphysik der Geisteswissenschaften ist kritisch dialektische „Methaphysik des Wissens". Sie begegnet sich vielfach mit der kritischen Denkpsychologie und entwickelt einen immanent dialektischen Sinn.

Litt geht von zwei einander entgegengesetzen Erkenntnishaltungen aus. Im Sinne der Husserlschen Phänomenologie stellt er die Erkenntnis der Erfahrungs- und Natur*objekte* der *Wesens*erkenntnis gegenüber. „Induktion" und „ideierende Abstraktion" werden voneinander unterschieden. Die letztgenannte Erkenntnisart ist durch das Erfassen wesensmäßiger Gesetzlichkeit am Gegebenen, am Einzelfall gekennzeichnet. Ihre Charakterisierung durch *Volkelt* als „singuläre Wesens-Erkenntnis" wird von Litt angenommen. „Ideierende Abstraktion ist es eigen, daß sie das Allumfassende wie in einem Punkte konzentriert findet, daß sie aus dem flüchtigen Hier und Jetzt eine Welt heraufbeschwört" [1]). Wenn dieses Verfahren am Unmittelbaren die Wesenheiten „herausschauen" will, ist es

1) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der Kulturphilosophie, 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1926. S. 123.

Digitized by Google

auf die Analyse des Bewußtseins, des erlebenden Ich angewiesen. Indem Litts Phänomenologie diesen Boden des Bewußtseins nicht verläßt, bleibt sie im Zusammenhange mit wichtigen denkpsychologischen und dialektischen Einsichten. Als Bewußtseinsanalyse behält sie eine vorbereitende Rolle für das Ganze der Philosophie, sie läßt der Verknüpfung mit anderen Methoden Raum. Der Übergang zur dialektischen Methode erfolgt durch Erwägung der systematischen Korrelation der Bewußtseins-Elemente. Ihre allgemeine „Verschränkung" untereinander und mit dem Ganzen des Bewußtseins zeigt sich als beherrschendes Gesetz. Diese Verschränkung hat aber keinen homogenen Charakter. In ihrer Verknüpfung tritt der Widerspruch auf, der die auf den Ausgangspunkt zurückweisende Beziehung sich nicht mit der ursprünglichen einfach decken läßt. Der aufgetretene Widerspruch aber wird durch die Grundstruktur des Bewußtseins verständlich: *dieses muß ein System heterogener Korrelationen bilden, weil seine Grundkorrelation die Identität des Unterschiedenen ausdrückt.* Denn diese grundlegende Korrelation ist die des Selbstbewußtseins. In der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse erkennt sich das Bewußtsein, es muß sich in ihr sich selbst als anderem gegenüberstellen. Die Selbsterkenntnis ist durch die Identität von Subjekt und Objekt gekennzeichnet, die aber nicht ihre restlose Deckung bedeuten kann. Im Gegenstande des Wissens ist hier das Wissen selbst ein konstitutiver Faktor der Gegenstandsstruktur, ohne mit diesem Gegenstande zu verschmelzen. Der Gegensatz bleibt bestehen zwischen dem Subjekt, das die phänomenologische Wesensanalyse vornimmt und der Totalität des erlebenden Ich als Gegenstand dieser Wesensanalyse. Jedes in eindimensionaler, zeitlich verschiedener Setzung herausgearbeitete Bewußtseinselement, das den Stempel des erkennend analysierenden Subjekts trägt, steht der vieldimensionalen, zyklisch ineinandergreifenden Ganzheit des erlebenden Bewußtseins antinomisch gegenüber. Das erkennende Ich ist auf die Relation zu seinem Gegenstande beschränkt, es hat einen punktuellen Charakter gegenüber der Kreis- oder Kugelgestalt des erlebenden Bewußtseins. „Mit dem Ich der Wesensanalyse verglichen, erscheint dieses Subjekt-Ich gleichsam zum Punkt zusammengeschrumpft, weil in einer einzigen Bestimmung, der erkennenden, sich erschöpfend" [1]).

Wenn dies bereits von dem philosophierenden Subjekt gilt, das im Selbstbewußtsein dem erlebenden Ich zugewandt ist, um wieviel mehr von dem räumliche Naturobjekte erkennenden Subjekt. Ist schon die „heautologische" Erkenntnis dem Erleben gegenüber nur partiale Erkenntnis, dann erst recht die „heterologische", bei der sich das erkennende

1) A. a. O. S. 49.

Digitized by Google

Subjekt nicht mehr auf *sein* Anderes richtet, sondern auf *ein* Anderes schlechthin. Bei solcher ausschließlichen Richtung auf das Objekt scheint das erkennende Subjekt geradezu aus dem Erlebniszusammenhange herausgenommen zu sein, um als ein *neues Subjekt eigener Art* selbständig neben diesen zu treten. Die Verdinglichung und Verräumlichung im Naturerkennen, bei dem die Erlebnistotalität „suspendiert" ist, kann die Konzeption jenes erkenntnistheoretischen Ich, der typischen Konstruktion des erkenntnistheoretischen Idealismus, nahelegen. Der Gegensatz des erlebenden Ich, das alles Objektive in seinen Zusammenhang eingliedert, gegenüber dem erkennenden Ich gewinnt für Litt somit noch größere Wichtigkeit als der zwischen philosophisch-phänomenologischer und objektiver Erfahrungserkenntnis. Denn die Aufgabe der Selbsterkenntnis soll ganz in der *Wiederherstellung der Erlebnisunmittelbarkeit auf höherer Stufe* bestehen.

Der Durchgang durch den Widerspruch, die Zurücknahme notwendiger Setzungen des Erkenntnisprozesses, rechtfertigen es vollauf, bei dieser Wiederherstellung der Unmittelbarkeit von Dialektik zu sprechen. Allerdings wird sie hier vorwiegend zum Mittel der phänomenologischen Selbstverständigung. Gerade durch diese Bindung wird sie nicht spekulativ, bleibt ihr kritischer Sinn ebenso wie bei der Denkpsychologie gewahrt. In Überwindung der Alternative von Psychologismus und Logizismus wird nach einer Bewußtseinslehre gestrebt, die in der Verbindung von Sein und Sinn zur philosophischen Grundwissenschaft geeignet ist. Und sofort erhält die phänomenologische Dialektik auch ihren geschichtsphilosophischen Bezug durch die Einsicht in ihre Verwendbarkeit zur „genetischen Rekonstruktion". Die Elemente des reifen Kulturbewußtseins und ihr dialektischer Zusammenhang können der genetischen Forschung als heuristisches Prinzip für die zeitliche Entwicklung dieses Zusammenhanges zugrunde gelegt werden. „Das Geflecht der Dualismen, das System der Polaritäten, wie es sich im dialektischen Aufbau des Gedankengefüges ausprägt, löst uns das Rätsel eines Werdens, das von einem Aggregat von Elementen oder Funktionen aus nie begriffen werden könnte" [1]). In der Dialektik der sachlichen Beziehungen wurzelt eben stets jede Art der Problemgeschichte.

b) Die Reziprozität der Perspektiven.

Die Grundgedanken der dialektischen Phänomenologie bei Litt entfalten sich zunächst in einer durchaus „monadologisch" abgestimmten Systematik. Das erlebende Ich und seine Beziehung zu den anderen Er-

1) A. a. O. S. 22.

Digitized by Google

lebniszentren bildet ihre Grundlage. Die prästabilierte Harmonie dieser Monaden und ihre Kommunikation — das ist das eigentliche Grundproblem Litts. Die zentrale Stellung dieser Frage stempelt ihn zum soziologisch philosophierenden Denker. Die Relation Ich und Du hat den Vorrang vor jener anderen zwischen Ich und Gegenstand, eine noch zu erörternde Problematik seines Objektgedankens. Die gesamte Philosophie erhält ein „soziales" Gepräge, wenn ihr oberster Grundsatz durch die Beziehung zwischen Ich und Du konstituiert, wenn das Du zum erhellenden Faktor aller anderen Gedankeninhalte, des Ich, der Welt, der Kategorien wird. Aus der zentralen Funktion des Du im Weltbild folgt der *Solidarismus zwischen Ich und Gegenstand* innerhalb der Erlebnissphäre. Hier steht der Gegenstand dem Ich gleich wie ein Du gegenüber. Ohne mit ihm eins zu werden kann das Ich ihn aus jeder Transzendens wieder in sich selbst einbeziehen, ihn zum Momente seiner selbst machen. Ich und Gegenstand erhellen sich wechselseitig, so gewiß der erlebte Gegenstand Erlebnisinhalt des Ich ist und durch die Bewußtseinsbeziehung erst zum Gegenstande wird, so gewiß das Ich ohne Erlebnisinhalte kein Ich wäre. So ruht die „Monade" in sich und greift zugleich über sich selbst hinaus zur Welt und den anderen Monaden. Aneignung der Welt und entladendes Heraustreten in sie gehören zueinander. Das Ich muß stets die Fremdheit des Nicht-Ich aufheben, um sich mit ihm einen zu können. Was in der objektivistischen, biologischen Sphäre als Anpassung erscheint, das stellt sich hier als dialektischer Solidarisierungsprozeß dar, in welchem der Gegenstand dem Ich einverleibt und aus seiner Transzendenz zurückgewonnen wird. Während das verdinglichte Denken seine Gegenstände ursprünglich isoliert, herrscht hier ein an künstlerische Harmonie gemahnender Einklang zwischen Erkenntnis und Gegenstand. Wie in jeder monadologischen Geisteshaltung steht auch hier die Möglichkeit im Vordergrunde, schlechthin alles ins Bewußtsein zu erheben: die potentielle Grenzenlosigkeit des Ich, sein potentiell allumfassender Charakter. Damit ist die ursprüngliche Kraft des Ich verbunden, seine Grenzen zu überschreiten, die Fähigkeit der Monade, sich zugleich innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen zu halten. „Eine Grenze, deren ich im Erleben inne werde, hat für mich nicht mehr absolute Bedeutung, denn indem ich ihrer als solcher innewerde, schwebe ich auch schon über ihr, das Diesseits wie das Jenseits zugleich umfangend" [1]).

In mehreren Stufen führt Litt uns diesen seinen *transzendentalen Solidarismus* vor, um ihn in der Beziehung zum Du des Mitmenschen kulminieren zu lassen. Vom eigenen Leib als Du, von der Welt als Du, von Raum

1) A. a. O. S. 63.

Digitized by Google

und Zeit in der Duform ist die Rede. Die Abhandlung dieser kategorialen Probleme unter der Herrschaft der Ich-Du-Beziehung wird auch „Perspektivismus" genannt. Das Weltbild ist unter die phänomenologische Perspektive gestellt und findet in der Reziprozität der Perspektiven von Ich und Gegen-Ich seine letzte Formel. Überall ist sein eigentlicher Gegenspieler die objektivistische Betrachtungsweise, die auf die Austilgung des Du zugespitzt ist. Diese Betrachtung rückt den eigenen Leib in die Sphäre des Raumes, um ihn dort in kausalen Relationen als Raumding unter anderen Raumdingen zu betrachten. Sie stellt eine Außenwelt der Innenwelt gegenüber. Der Dualismus von Vorstellung und Wirklichkeit als typisches Produkt dieser Subjekt-Objekt-Relation schafft erst das Problem von der sogenannten Realität der Außenwelt. Der perspektivischen Betrachtung dagegen ist diese Realität als *erlebte Wirklichkeit* in der Einheit von Erlebnis und Gegenstand gewährleistet. Die objektivierende Betrachtungsweise hat das Besondere aus der Erlebnis-Ganzheit herausgelöst, sie muß in der Form der Allgemeinheit eine neue Zusammenfassung des Besonderen konstruktiv schaffen. Ihr bleibt der Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen unüberwindlich. Im Perspektivismus legt sich der konkrete individuelle Lebensmoment in seiner Wesentlichkeit, d. h. aber in seinem Zusammenhange mit dem Universalen dar. Die Einheit von Individualität und Universalität steht hier im Gegensatze zur Spaltung in Besonderheit und Allgemeinheit. Der Raum der objektivistischen Betrachtung ist scharf unterschieden vom perspektivistischen Erlebnisraum. Nur dadurch kann er zum Grundschema der Objektivierung und Homogenisierung werden. In der objektiven linearen Zeit ist die solidarisierende Verschmelzung der Zeitmodi, die das Charakteristikum der Erlebniszeit bildet, ausgetilgt. In der linearen Zeit ist die Funktion des Erlebens für die Zeit, damit aber das Erleben selbst negiert. Die Gegenwart ist als punktuelle Grenze zwischen ein auslöschbares Vorher und ein noch nicht vorhandenes Nachher „eingeklemmt". Die „dynamische Kurve" realen Erlebens kann durch solche Punktualität nicht „hindurchschwingen". Demgegenüber wird auch bei Litt die Erlebniszeit durch das zentrale Merkmal möglicher Vergegenwärtigung, durch die Präsenz charakterisiert. Präsenzzeit ist für Litt die Zeit in der Du-Gestalt, die als Andersheit des Erlebens dem Erleben verhaftet, die als Erlebtes zugleich Formung des Erlebens bleibt. Die Präsenz rettet unter Zurücknahme der verdinglichten Zeit, in der der Geist im Sinne Hegels negiert wird, zugleich die anderen Zeitmodi, die Vergangenheit und die Zukunft in ihrer sinnvollen Bedeutsamkeit. Diese gehen als gestaltende Faktoren in die Erlebnisgegenwart ein, während sie im linearen Zeitschema der

Digitized by Google

punktuellen Gegenwart als das „Nicht mehr" und „Noch nicht" funktionslos gegenüberstehen. „Die Welt des Räumlichen, vorher von mir durch die Kluft getrennt, die das denkende Subjekt von seinem Gegenstande scheidet, eint sich mir von neuem in einer Solidarität, die in dem Füreinander von Ich und Du kulminiert" [1]). (Diese vom Raum behaupteten Sätze sind in entsprechender Weise auf die Zeit zu übertragen.) Auch das vergangene und zukünftige Ich stehen dem gegenwärtigen Ich wie ein Du gegenüber. Für den gedächtnis- und phantasielosen Menschen würden auch diese Sphären ihm fremde Gegenstände, ein ihm unbekannter „Raum" sein. Im Selbstbewußtsein aber erscheint das eigene Ich als ein vertrautes Du. Nicht spannungslos verschmilzt der Betrachtende mit dem Betrachter, nicht widerspruchslos eint sich das einzelne Erlebnis mit der Ichtotalität als der „Idee" des Individuums. Im vergangenen Ich und dem zukünftigen erhält der heterologische Faktor innerhalb der heautologisch faßbaren Subjekt-Objekt-Identität des Selbstbewußtseins seinen greifbarsten Ausdruck: hier ist das Du im Ich in die Zeit erstreckt. Aber das Ich selbst erstreckt sich kraft des Kontinuitätsgedankens in die Zeit, seine nicht gegenwärtigen Phasen bleiben ein Du innerhalb des Ich. Diese Struktur des Selbstbewußtseins wird für die Erfassung des leiblich, räumlich und zeitlich getrennten *anderen* Du von höchster Wichtigkeit. Im Selbstbewußtsein ist die Verstehbarkeit des Ich gewährleistet, durch die Fundiertheit im Selbstbewußtsein wird auch das Fremd-Ich zu einem mehr als empirischen Faktor, wird es in „transzendentaler Sozialität" [2]) begründet. Das transzendentale Du als Moment des Selbstbewußtseins, die Duform überhaupt als Bedingung für den Perspektivismus alles „Anderen" wird zur Voraussetzung des Begreifens des fremden Ich. Sie liegt der in objektiver Erkenntnis feststellbaren Erfahrungstatsache des anderen Du als dessen Wesensform zugrunde. Die Erwägung, daß das Du — im Gegensatz zu meinem Ich als Objekt des Selbstbewußtseins — nur als ein anderes Ich verständlich wird, vollendet den Perspektivismus in der Reziprozität der Perspektiven. Die Perspektive des Ich wird durch die des Du ergänzt. Getrennte Perspektiven begegnen sich, die doch als Perspektiven für einander verstehbar sind. Die Dialektik des erkenntnistheoretischen Solidarismus steigert sich, indem in der unendlichen Vielheit der Iche der Erlebnis- und damit der kategoriale Zusammenhang gestiftet wird, indem eine Unendlichkeit personal-gültiger Weltbilder nebeneinander tritt. Und nicht bloß in positiver Solidarität stellt sich

1) A. a. O. S. 106.

2) Der durch diesen Begriff *Max Adlers* gekennzeichnete Standpunkt ist dem Litts sehr verwandt.

Digitized by Google

die Reziprozität der Perspektiven her. Auch ihr Gegeneinander und ihr Kampf stehen unter dem Gesetz der Verschränkung.

c) Die Problematik des Littschen Objektgedankens.

Die Gestaltung des Weltbildes vom Prinzip des Du aus muß bei Litt zu einer Zurückdrängung des Objektbegriffs führen. Im Gegensatz zum Natur- und Raum-Objekt ist sein ganzes System aufgebaut. Das Problem erhebt sich, ob damit nicht der Objektgedanke zu kurz kommt. Dieser spielte in den von uns bejahten Formen der Dialektik überall eine entscheidende Rolle. Das „Ist" bildete noch vor dem Du das eigentliche Gegenglied des Ich, und das Du wurde dieser dialektischen Grundspannung untergeordnet. Fällt demgegenüber etwa bei Litt der Objektbegriff mit dem Raum-Objekte zusammen, ist die Alternative zwischen erlebnismäßiger Erkenntnis und Verdinglichung für seine gesamte Philosophie beherrschend? Befindet sich seine dialektische Phänomenologie in Nähe zu Bergsons Intuitionismus? Dessen Befangenbleiben in der Spaltung von Subjekt und Objekt, in der Verkennung des Erlebnisraumes (neben der Erlebniszeit), darüber hinaus der Verkennung universeller Einbeziehung des Gegenstandes in den Erlebniszusammenhang wurde von Litt selbst mit Recht als undialektisch abgelehnt. Dialektische Phänomenologie muß sich notwendigerweise von einer nur intuitiven abgrenzen. Dennoch bleibt ihr eine gewisse Schwäche mit Bergsons Theorie gemeinsam. Auch bei Litt fehlt die Ableitung des Naturobjekts und des Erlebnisgegenstandes aus der Einheit eines ihnen *beiden übergeordneten Objektbegriffs*. Es kann darum auch nicht zu der Zusammenfassung des erlebenden und des erkennenden Ich in der Einheit eines übergeordneten Begriffs des „Wissens" kommen. Gewiß wird auch das Ich als Subjekt der phänomenologischen Analyse als ein erkennendes Subjekt angesehen und dem analysierten Ich der Erlebnistotalität gegenübergestellt. Das „Subjekt-Subjekt" der Selbsterkenntnis und ihr „Subjekt-Objekt" werden aber nicht als *Momente* des um ein Etwas wissenden Ich aufgefaßt. Sie bleiben vielmehr in einer Art dualistischer Getrenntheit. Das Subjekt der Selbsterkenntnis wird zu einem Moment in der Totalität des Ich, nicht aber mit ihm zugleich das Subjekt der Wissenschaft. Freilich würde mit dieser Einsicht die über die Ausgangspunkte weiter wirkende durchgehende Prävalenz des phänomenologischen Faktors in dieser Dialektik zurücktreten. An Stelle der Erlebnistotalität müßte dann die Totalität des wissenden Ich treten, das stets einem objektiven Ist zugeordnet ist. Mit dieser Zurückführung des Erlebens auf das Wissen um Etwas würde auch der Vorrang des Du vor dem Objekt zurücktreten. In der selbstbewußten Erfassung des Du im Ich

Digitized by Google

spiegelt sich dann lediglich die Grundstruktur des Bewußtseins, sich wissend auf ein Etwas richten zu können. Das Subjekt-Objekt des Selbstbewußtseins bleibt der Gesetzlichkeit eines umfassenden Objektbegriffs ebenso unterworfen wie das reale Du, das in der Reziprozität der Perspektiven erfaßt wird. Wie die Gegenseitigkeit der Verständigung ihrerseits des gemeinsamen Etwas bedarf, bleiben Du und Ich, wenn sie sich gegenseitig aufeinander richten, füreinander zugleich Wissensinhalte. Der Vorrang des phänomenologischen Faktors bei Litt drängt also die zentrale Rolle des Faktors der „Bedeutung" zurück. Ohne Bedeutung als übergreifende Einheit zwischen Ich und Gegenstand könnte es aber auch keine Reziprozität der Perspektiven geben. Andererseits gewährleistet Bedeutung mit der wissensmäßigen Einheit von Ich und Du zugleich die Einheit des Objektbegriffs in allen seinen Modifikationen. Litt stellt eine Sachdialektik und eine Prozeßdialektik einander gegenüber: die immanente Sachlogik der „sich entwickelnden" Mathematik hat für ihn eine andere Struktur wie die Entwicklung innerhalb des Vollzugs mathematischer Erkenntnisse und innerhalb der Geschichte der mathematischen Wissenschaft. Gewiß hat er bei diesem Problem recht mit der Ablehnung der Hegelschen Lösung, nach der „sich das Gegenüber der möglichen oder geforderten gegensetzlichen Sinnpositionen auf die im Gegenüber des Gedankenaustauschs diese Positionen entwickelnden Subjekte niederläßt" [1]). Es ist berechtigt, wenn von ihm die Eigenart der wissenspsychologischen Entwicklung mit ihren das sachliche Kontinuum unterbrechenden Antizipationen (und Rückschlägen) betont wird. Aber kraft der Gesetzlichkeit der Bedeutung sind doch eben die beiden Entwicklungsreihen nicht beziehungslos, trägt vor allem auch die sachlogische die Ichkomponente in sich.

Die an der Problematik des Objektgedankens geübte Kritik muß allerdings im Hinblick auf den gesamten Gedankengang bei Litt eine Einschränkung erfahren. Im zyklischen Gange des Systems wird der Vorrang des erlebenden Ich gegenüber dem Gegenstande bis zu einem gewissen Grade wieder aufgehoben. Freilich ist hierbei die Korrektur der Ausgangspunkte, die im Wesen des dialektischen Gedankenganges gelegen ist, nicht restlos verdeutlicht. Aber in der Unterscheidung von „Physiognomik" und „Symbolik" und in der Darstellung ihrer Beziehungen bahnt sich eine Überwindung des ursprünglichen Gegensatzes an. Die physiognomisch bedeutsame *Ausdrucksbewegung* wird dem symbolisch bedeutsamen Begriffspaar der Gestalt und des Sinnes gegenübergestellt. In der Ausdrucksbewegung entlädt sich der unmittelbare Zustand des Ich, über ihn ergeht die zum Du hinübergreifende Mitteilung. Aber schon dort, wo eine Selbig-

1) A. a. O. S. 123.

Digitized by Google

keit der Ausdrucksbewegung als Mittel der Kommunikation zwischen Ich und Du dient, wo sie eine fest geprägte sinnliche *Gestalt* darstellt, wird über die physiognomische Bedeutung zu einer sachlichen hinausgegangen. Als Gestalt wird der Ausdruck zum Symbol der Sache. Beim Hinausschreiten von sinnlichen zu geistigen Gestalten in die Region des Sinnes gilt dies natürlich in gesteigertem Maße. Diese Bedeutung des Symbolischen läßt die Kategorien des erkenntnistheoretischen Solidarismus und Perspektivismus nicht unverändert. Die Reziprozität der Perspektiven wird nunmehr durch die „symbolischen Formen", durch Gestalt und Sinn mitkonstituiert. Diese symbolischen Formen aber werden zugleich als Integrationen der Kulturkreise gedeutet. Nur die Beziehung auf die „Sache" gewährt den Monaden ihre in sich ruhende Festigkeit, die allein jene vom Ineinanderfließen scharf abgehobene Wechselseitigkeit ihrer Verbindungen ermöglicht. „Wie personale und überpersonale Wesensentwicklung, so sind auch personale und überpersonale Sinngestaltung nur mit- und durcheinander möglich" [1]). Im Rahmen dieser Gedankengänge bahnt sich eine echte „Aufhebung" des Objektivismus im Perspektivismus an. Der Faktor der Zeitlosigkeit wird in seiner konstitutiven Rolle für alle präsentiellen Kategorien gewürdigt. Mit ihm aber auch das Recht der Kategorie der Naturerfahrung! Diese vertiefte Einsicht ist u. a. in folgenden Formulierungen Litts zum Durchbruch gelangt: „Und nur weil der Mensch ein Wesen ist, dem es gegeben ist, im *zeitlich gegliederten Erleben* Zeitloses zu ergreifen, nur darum steht ihm im Prinzip die Möglichkeit offen, sich denkend und erkennend auf die Ordnung zu richten, zu deren Grundbestimmungen die *lineare* Zeit gehört" [2]). Hier werden Perspektivismus (gegliederte Zeit), Zeitlosigkeit und objektive (lineare) Zeit in ihrer Einheit erfaßt. Kraft der die Zeitmodi solidarisierenden Präsenz ist Erfassung des Zeitlosen möglich, aber umgekehrt schöpft die präsentielle Erlebnisfähigkeit aus dem Bezug auf das Zeitlose. In beiden Haltungen wird zugleich die Struktur der objektiven Zeit sichtbar, die selbst nicht ohne Zeitlosigkeit und ohne „Dauer" ist. Ist es ja die objektive Zeit selbst, die in der Präsenzzeit „gestaltet" wird. Die objektive Zeit ist eben Exponent des „Ist", des reinen Objektgedankens. So widerfährt in dem gekennzeichneten Gedankengange sowohl dem Begriffe des zeitlosen Objekts überhaupt wie der Rolle des Erfahrungsobjekts Gerechtigkeit.

d) Die soziale Verschränkung.

In der Reziprozität der Perspektiven war das Soziale bereits zum Definitionsmerkmal des Geistes geworden. Damit steckt in jener Reziprozität

1) A. a. O. S. 363. 2) A. a. O. S. 162/163.

Digitized by Google

das gesellschaftliche Urphänomen. Im Gedanken der *sozialen Verschränkung* ist diese Grundkategorie von der Zweiheit auf eine Vielheit von Personen erweitert. Auch bei Litt gibt es eine Art transzendentaler Deduktion der Personenmehrheit. In der sachlichen Verbindbarkeit der Personen wird ein Kriterium sichtbar, das Physiognomik und Symbolik voneinander unterscheidbar macht. Mit der Kategorie der sozialen Verschränkung ist eine Grundlage für die Soziologie gewonnen. Die Gesellschaftswissenschaft ist begründet im dialektischen Perspektivismus. Dieser enthält die Mittel zur Schlichtung des soziologischen Methodenstreites in sich und wehrt diejenigen Gesellschaftsauffassungen ab, die mit der Alternative von „Substanz" und „Funktion" in ihrer Grundlegung arbeiten. In den beiden miteinander ringenden Gesellschaftsauffassungen des Individualismus und des Kollektivismus ist die Überzeugung von dieser Alternative gemeinsame Grundlage des Streites. Durch Überwindung seiner Basis kann der Perspektivismus den Streit durch „Aufhebung" beider Standpunkte beendigen.

Die individualistische Gesellschaftsauffassung im Sinne des Naturrechts wird ihres objektivistisch-mechanistischen Zuges wegen abgelehnt. Sie ist undialektisch und unmonadologisch, indem sie die einzelnen Personen wie Substanzen faßt und den wesenhaft sozialen Gemeinschaftsfaktor, den urwüchsigen Solidarismus zwischen Ich, Welt und Du verkennt. Ein Minimum des Solidarismus muß sie daher in Form der künstlichen Konstruktion des abstrakten Gesetzes über den Individuen nachträglich erzeugen. So steht sie außerhalb der Einheit von Individualität und Universalität. Nur ein vom Ganzen losgelöster Teil der Individuen, ihre eingeborene Vernunft korrespondiert mit einer allgemeingültigen und „natürlichen" Ordnung, die somit nicht unmittelbar in die Erlebnissphäre der Individuen eingreift. Da das Ich in seiner Isolation substantialistisch verdinglicht ist, können die gesellschaftlichen Beziehungen nur als impersonale Relationen auftreten, die wie ein Netz von außen her den Individuen übergeworfen werden. „Sie (die individualistische Gesellschaftsauffassung) kann infolgedessen nicht umhin, die Einzelwesen so *substantialisiert* zu denken, daß die Gesellschaft in Relationen aufgelöst, *funktionalisiert* wird" [1]). Die Verbindung von Individualismus und impersonalen Normen in *Kelsens* Rechtsphilosophie und Soziologie ist hierfür der bezeichnendste Ausdruck und vielleicht die letzte, glänzend verteidigte Position eines radikal rationalistisch gefaßten Neukantianismus. In Analogie zum mechanistischen Naturdenken wird das Ich als beharrende Substanz und die Gesellschaft als Beziehung der Substanzen gefaßt. Auch in der Wechselwirkung und Wechselbeziehung als grundlegender Kategorie der Soziologie

1) A. a. O. S. 231.

Digitized by Google

(*Simmel*, *Wiese*, *Vierkandt*) will Litt hierbei im Einklang mit dem Universalismus eine Erneuerung des naturrechtlichen Individualismus erblicken. Soweit bei den genannten Soziologen nicht die Einsicht in die dialektische Struktur jener Relationen durchbricht, besteht diese Kritik zu Recht.

Noch schärfer jedoch wie der Individualismus wird von Litt der organologische Universalismus in der Soziologie abgelehnt. Gerade hier bewährt sich kritisch-dialektische Soziologie als Abwehr soziologischer Metaphysik. Denn ein Kollektivbewußtsein als selbständiges personifiziertes Aktzentrum der Gesellschaft ist nicht bloß eine unerweisbare und überflüssige Hypothese. Sie widerspricht auch direkt anderen gesicherten und methodischen Voraussetzungen. Die spekulative Hypothese gefährdet die echte Hypothesis und muß daher von dieser abgewehrt werden. Soziologische Dialektik schließt die Organologie des Universalismus und den Begriff des Kollektivbewußtseins aus. Denn hierbei wird das Ich „mediatisiert" zugunsten des Ganzen der Gesellschaft, in dem die einzelnen als seine Teile einfach aufgehen sollen. In diesem Falle kann von Reziprozität der Perspektiven, von sozialer Verschränkung, allerdings keine Rede mehr sein. Dann werden die Personen von jener „Überentelechie" produziert und ihrer monadischen Selbständigkeit beraubt. Die Festigkeit der sozialen Sphäre selbst, die Überordnung der Gemeinschaft über die Gesellschaft, wird durch soziale Verschränkung garantiert, durch den Universalismus und seine despotische Negation des Subjekts jedoch gefährdet. Denn in ihm bleibt die im Grunde nicht universalistische, weil undialektische Antithetik von Ganzem und Teil erhalten. Auch hier bleibt das Nebeneinander des Substantialismus und des Funktionalismus: das substantielle Ganze — die einzelnen seiner Funktionen oder gar sein Epiphänomen. Die Tendenz zur Vernichtung des Widerspruchs, seine Brandmarkung als Schein, zeigt auch hier echt „eleatische" Züge. Der dogmatische Universalismus wird demaskiert als Gegenstück der mechanistisch-naturalistischen Auffassung der Gesellschaft. Er bedeutet organologischen Naturalismus als Gegenstück des mechanistischen Materialismus[1]).

1) Während der Abfassung dieser Darlegungen ist Theodor Litts schönes Werk über „Kant und Herder" erschienen (Leipzig 1930). An diesem für die Entwicklung des deutschen Idealismus zentralen Thema (das auch in den Arbeiten *Eugen Kühnemanns* in der eindringlichsten Weise behandelt worden ist) legt Litt noch einmal in überzeugender Weise seine Grundgedanken dar. Objektive Erkenntnis und Verstehen werden für ihn zwei polare Momente, die als Gegenstände eines sie umfassenden philosophischen Begreifens diesem untergeordnet bleiben. Ein nicht spekulativ verstandener, sondern kritisch umgeformter Hegel erscheint so als Synthese der Gegensätze, die durch Kant und Herder repräsentiert werden.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

SYSTEMATISCHE AUSFÜHRUNGEN ZUM BEGRIFF DER KRITISCHEN DIALEKTIK.

1. DER GEGENSATZ KRITISCHER UND SPEKULATIVER DIALEKTIK.

Von mannigfachen Motiven aus haben wir in der Reihe der geschilderten Denker die „Hegel-Renaissance in der Philosophie der Gegenwart“ [1]) sich durchsetzen sehen. Der mehr oder minder orthodoxe Neu-Hegelianismus schied bei der Darstellung kritischer Dialektik aus. Aber scheinbar dem Hegelianismus fremde und unter sich heterogene Strömungen drängten zur Dialektik hin, die eben darum einen Konvergenzpunkt für die Gegenwarts-Philosophie bedeutet. Deutlich stehen hierbei bei den einzelnen Denkern bestimmte Motive im Vordergrunde, sie greifen jedoch ineinander über. Bei Jonas *Cohn* trat die Dialektik als Formenlehre der Philosophie auf und erhielt besonders durch den Begriff der Dialektologie ihre eigenartige Weiterbildung, bei *P. Hofmann* und *R. Hönigswald* brachte die Analyse des Selbstbewußtseins die dialektische Wendung. Indessen spielt natürlich auch in Hönigswalds kritischer Denkpsychologie das Motiv der funktionalistischen Begriffstheorie eine Rolle, das dann wieder ganz besonders *Cassirers* Einbeziehung in eine Darstellung der kritischen Dialektik rechtfertigt. Die konkrete Allgemeinheit des Begriffs, um die sich hier alles dreht, ist jedoch nicht weniger das Leitmotiv in der philosophischen Entwicklung *Bauchs*, bei dem der heute viel genannte Begriff der Ganzheit eine kritische Ausgestaltung erhielt. Schließlich liefert der ganze Komplex geisteswissenschaftlicher Grundfragen, der sich auf das Verstehen bezog, im Denken *Litts* reiche Beiträge zur Theorie der Dialektik.

Aus der Mannigfaltigkeit dieser Haltungen soll nunmehr ein einheitlicher Begriff kritischer Dialektik herausgearbeitet oder jedenfalls als

1) Das Verdienst der unter diesem Titel erschienenen Schrift *Heinrich Levys*, Charlottenburg 1927 ist hier hervorzuheben. Sie skizziert klar und kenntnisreich die Probleme, um deren Durcharbeitung sich beide Halbbände meiner Schrift bemühen.

Digitized by Google

Problem aufgeworfen werden. War die Zusammenfassung der behandelten Denker unter jenem Gesichtspunkte gestattet? Hierzu sind Abgrenzungen der kritischen Dialektik erforderlich, die im ersten Halbbande dieser Schrift implizite vorgenommen wurden und jetzt expliziert werden sollen. Was gibt der dialektischen Haltung der dargestellten Denker ihre kritische Komponente? Was berechtigt, ihren Kritizismus gleichwohl dialektisch zu nennen? Wiederum muß als Gegenspiel der *kritischen* Dialektik die spekulative, als Gegenpol der kritischen *Dialektik* der nichtdialektische Kritizismus erscheinen. In der „Mitte" dieser Gegensätze, an die sie nach beiden Seiten hin angrenzt, ist kritische Dialektik gelegen.

Die wichtigste Auseinandersetzung, in welcher der gesuchte Begriff zu gewinnen ist, ist natürlich die mit der klassischen Dialektik *Hegels*. Gerade dafür hat ja Jonas *Cohns* Theorie der Dialektik wichtigste Vorarbeit geleistet. Er hat auch das glückliche Motto für diejenige Haltung der Gegenwart Hegel gegenüber geprägt, die allein in Frage kommen kann: „Nachhegelisch sollen wir philosophieren, nicht Hegelisch!" In weitgehender Übereinstimmung mit Jonas Cohn glauben wir uns auch zu befinden, wenn wir unsere Stellung zum Problem der Dialektik in folgendem Schlagwort zusammenfassen: *Der Kritizismus bejaht das Dialektische, er verneint die Dialektik* [1]). Diese zugespitzte Formulierung will sich gegen den Monismus einer einzigen, mit dem System der Philosophie identischen dialektischen Methode wenden. Sie will Stellung nehmen zugunsten einer Vielheit dialektischer Methoden und einer Mehrheit von Motiven, die zum dialektischen Denken hinführen. Solche Vielheit schließt Konvergenz nicht aus. Unsere Stellungnahme glaubt sich in Einheit mit der fortgeschrittensten Hegel-Interpretation. In dieser ist das Vorurteil betreffs des Hegelschen Rationalismus und deduktiven Apriorismus überwunden. Das Bleibende bei Hegel ist als Anpassung jedes dialektischen Gedankengangs an die Individualität des Gegenstandes mit Recht hervorgehoben worden [2]). Hegels System ist in der Tat nicht eindimensional im Sinne rationalistischer Konstruktion, im Sinne eines abstrakten Monismus. Aber es ist eindimensional im Sinne der Verschmelzung der Methodenvielheit in der Einheit der Methode, die als *die* Dialektik mit dem systematischen Inhalt eine untrennbare Einheit bildet. Diese spekulative Dialektik ist als solche nur ganz oder gar nicht anzunehmen [3]). Die vielfältigen, gewiß nach einer ideellen

1) Die Verwandtschaft dieser Formulierung mit *Riehls* Stellungnahme zur Metaphysik im Schlußsatz seines ersten Bandes über den „Philosophischen Kritizismus" ist dem Kenner deutlich.

2) Übereinstimmend von Kroner, Troeltsch, N. Hartmann u. a.

3) Vgl. das hierzu im Bd. 1 gegenüber Kroners „Hegel-Revisionismus" Gesagte S. 85 ff.

Digitized by Google

Einheit hin konvergierenden Einzeldialektiken sind nur durch Sprengung des Hegelschen System für uns fruchtbar zu machen. Von ihm aus gesehen können nur Trümmer der System-Dialektik, die in ihrer Loslösung vom System nicht mehr dasselbe bedeuten, wie innerhalb dessen, in neuem Zusammenhange zu Elementen methodischer Dialektik werden. Unermeßlich sind die methodischen „Nebenprodukte" der Hegelschen Systematik, mit ihnen die kritisch-dialektischen Bestandteile, die in das spekulativ-absolutistische System eingeschmolzen sind. Anderseits aber muß — auch auf die Gefahr der Banalität hin — die Abgrenzung erfolgen, die bereits im Rückschlag des 19. Jahrhunderts gegen den Hegelianismus eine Rolle spielte: nur gegen die theologische Spekulation und den Mystizismus des Hegelschen Systems kann kritisch dialektische Methodik sich behaupten. Kritische Dialektik wird ihren Bereich auf die Grenzen zu beschränken haben, die durch die Formel „*unser Denken*" ihre zunächst vorläufige und problematische Absteckung erfahren haben. Dieser Haltung steht die Hegelsche diametral entgegen: sie erklärt die Beschränkung auf unser Denken selbst für Dogmatismus. Sie hält den Übergang von der endlichen zur absoluten Vernunft für unvermeidlich. Sie will unsere Vernunft in die absolute einbeziehen und umgekehrt das Arbeiten der absoluten Vernunft in unserer darlegen. Die spekulativ-erkenntnistheoretische Einheit von Gott und Mensch, das Aufeinander-Angewiesensein des endlichen und unendlichen Geistes und der zwischen ihnen hinüber- und herübergehende Prozeß stellen die Grund-Intuition des Hegelschen Systems dar. *N. Hartmann* bringt diese Leistung unseres Denkens für das absolute Denken bei Hegel auf eine prägnante Formel: „Unser Denken, sofern es sich zum ‚absoluten Wissen' erhebt, ist der von altersher spekulativ umstrittene Intellekt Gottes" [1]). Diese spekulative Erkenntnistheorie ist Ausdruck der mystischen Überzeugung der realen pantheistischen Einheit von Gott und Mensch und durch diese hindurch von Gott und Welt. Auf solcher unmittelbaren Überzeugung, nicht auf spekulativem Beweis und auf Vermittlung beruht somit auch die Grundannahme des metaphysischen Selbstbewußtseins, als in sich selbst entzweit und mit sich selbst versöhnt. Auch die Verschmelzung des erkennenden Bewußtseins und des erkannten Gegenstandes — die Korrelation zwischen ihnen wird als Verschmelzung gedeutet — ist Ausdruck der mystisch-pantheistischen Einheit von Geist und Welt. Nur von dieser Grundlage aus wird Hegels erkenntnistheoretisches Grundgesetz verständlich: die *Selbstbewegung* des Gegenstandes und des Begriffs. Nur wenn der Erkenntnisinhalt von vorn-

1) Nikolai Hartmann, Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil Hegel. Berlin-Leipzig 1929. S. 149.

Digitized by Google

herein „Produktion" des Geistes ist, nur wenn bereits seine Struktur mit der des absoluten Bewußtseins identisch ist, kann der Inhalt sich in sich selbst reflektieren. Nur bei der *Voraussetzung* des absoluten Bewußtseins, das seinen Gegenstand schafft und damit jede Spannung zwischen Bewußtsein und Gegenstand aufhebt, ist die *restlose* Bewußtseinsstruktur des Gegenstands möglich. Durch sie wird der Gegenstand selbst denkend und reflektierend, von den Seelen des Inhalts kann die Rede sein. Für alle Vermittlungen der Substanz in das Subjekt muß Hegels System die nur intuitiv erfaßbare Einheit von Bewußtsein und Gegenstand voraussetzen. Sie ist gegeben, ehe der erste Schritt des Denkens beginnt. Die Antinomie der völligen Versenktheit des Geistes in die Substanz seines Gegenstandes und des Gewinnens seiner restlosen Freiheit aus eben dieser Versenktheit ist nur dann lösbar, wenn die gegenständliche Substanz von vornherein nichts anderes wie der endliche Geist ist. Die Einheit des absoluten und endlichen Geistes wird durch jeweilige Verwandlung des einen wie des anderen in die Substanz und in das Subjekt dargestellt. Die Wechselbeziehungen zwischen Ich, Begriff und Gegenstand haben zu ihrer unterschiedlosen Vertauschbarkeit geführt, die allerdings nicht auf Indifferenz der Gegensätze, sondern auf dem Begreifen ihrer restlosen Verschmelzung beruhen soll. Das Bewußtsein *ist* der Begriff, der Begriff *ist* der Gegenstand, das Bewußtsein vermittelt als absolutes Selbstbewußtsein Begriff und Gegenstand zur restlosen Einheit miteinander und mit sich selbst. „Der Begriff ist nichts anderes, als das Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich habe wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe, aber Ich ist der Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen" [1]). Der aus den denkpsychologischen Erörterungen uns bekannte Tatbestand des Sich-Wissens tritt hier innerhalb des absoluten Selbstbewußtseins auf. In diesem wird vom Wissen des Wissens zugleich das gewußte Wissen *produziert*, mit ihm zugleich der Gegenstand dieses Wissens. Der Gegenstand des gewußten Wissens kann mit dem endlichen Geiste identifiziert werden. Ist die unendliche Wissensreihe der Ausdruck eines selbst unendlichen Bewußtseins, so wird der vom wissenden Wissen, wie vom gewußten Wissen zu unterscheidende Gegenstand des Wissens zum endlichen Bewußtsein. In dieser absoluten Reflexion eines absoluten Ich muß der potentiell unendliche Charakter der Wissensreihe einer aktualen Unendlichkeit Platz machen. Der Gegenstand wird aus einer „Andersheit" des Bewußtseins, als ein mit ihm gleich ursprünglicher, aus ihm unableitbarer Faktor zu der vom absoluten Bewußtsein selbstgeschaffenen Andersheit. Er ist

1) Hegel, W. W., Bd. 5, S. 13.

Digitized by Google

dadurch Ausdruck für die Vollendung und Abgeschlossenheit des absoluten Selbstbewußtseins. Dessen Reflexion auf sich, seine Wissens-„Reihe" ist abschließbar, die Tatbestände der „Reflexion" wie der „Produktion" werden hier beide ins Absolute gewandt. Damit werden sie eins, es fällt jeder Unterschied zwischen Reflexion und Produktion fort. Produktion ist damit nicht mehr ein Sonderfall im Verhältnis vom Bewußtsein und Gegenstand, sondern normiert deren Beziehung. Beim Übergang zur absoluten Produktion werden nicht nur besondere, von den anderen abgehobene Gegenstände durch ihre Erlebbarkeit als Gegenstände konstituiert. Alle Gegenstände und die Welt als ihr Inbegriff sind „Gestalten" des absoluten Ich, sind von ihm erschaffener und in ihm reflektierter „endlicher Geist". „Unser" Bewußtsein produziert Gegenstände bestimmter Art, die als Gestalten gekennzeichnet werden. Es muß auf alle Gegenstände, weil auf sich selbst, reflektieren *können*. Indem Gott jedoch reflektiert, „produziert" er die Welt. Indem er produziert, reflektiert er zugleich. Mit unserm endlichen Bewußtsein identisch, trägt dieses sein Produkt die Züge seiner Reflexion. Der Panlogismus ist eben Pan-„Ipsismus": der göttliche Logos stellt das universale Selbst dar, der „jedes gesetzte A" (den Gegenstand) in das „Selbst zurückverwandelt" (Kroner).

Mit vollem Rechte können der schlagwortartigen Darstellung des Hegelianismus durch die Formel Thesis, Antithesis, Synthesis tiefschürfende moderne Interpreten entgegenhalten, daß es sich im Hegelschen System nicht bloß um die Synthesis der innerhalb *eines* Prozesses auftretenden Gegensätze handelt, sondern stets um die Einheit zweier gegensätzlicher Prozesse. „Dialektik ist die Entstehung der Wahrheit als eine Durchdringung zweier geistiger Prozesse, von denen der eine seinen Anfang in der sinnlichen Versenkung in die Welt nimmt, die sich vergeistigend selber aufhebt, von denen der andere die Erfüllung einer Forderung des abstrakten Denkens ist, das der Welt und ihrem Inhalt noch gegenübersteht mit der Vollgültigkeit der Erfahrung." Realdialektisch kann dieser Tatbestand von derselben Verfasserin mit folgender Wendung wiedergegeben werden. „Der Gott, der die Welt aus sich entläßt, ist mit dem Gotte, den der Mensch aus sich entläßt, sowohl identisch, wie nicht identisch" [1]). Beide Prozesse, die Bewegung nach „oben zu" und nach „unten hin" haben natürlich wieder in sich selbst dialektische Struktur. Eine Synthesis von Gegensätzen wird mit der ihr entgegengesetzten Synthesis von Gegensätzen zu einer neuen Einheit vermittelt. Damit kompliziert

1) Betty Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig 1927. S. 34 und S. 9.

Digitized by Google

sich die Struktur der Vermittlungen ins Unübersehbare. Sie werden aber in dieser Komplikation für den endlichen Verstand immer unbegreiflicher, immer mehr muß die mangelnde Rationalität durch Versenkung in die Mysterien ersetzt werden. Denn auch jede Möglichkeit der Rationalisierung des Irrationalen wird von der Komplikation dieser Strukturen transzendiert. Nicht nur von Negation der *Negation* ist die Rede, sondern von zueinander korrelativen und sich aufhebenden Negationen. Nicht nur der Widerspruch gelangt durch Aufhebung zur positiven Rolle, sondern er bedeutet als solcher schon Widerspruch des Widerspruchs. Die Negativität des endlichen Subjekts besteht nicht nur in seiner „intimen" Andersheit [1]) dem Absoluten gegenüber, sondern neben dieser heautologischen Funktion des Negativen muß die Falschheit und Verkehrung des subjektiven Prozesses treten [2]). Bei diesen Verwicklungen wehren wir uns trotz aller „Renaissance" gegen den „bachantischen Taumel" dieser Philosophie von neuem. In ihren Kulminationen überschlägt die Dialektik sich selbst. Sie schlägt damit wirklich in ihr eigenes Gegenteil, in Sinnlosigkeit um. Sie wird zum sinnlosen Spiel, nicht sowohl des Absoluten mit sich selbst, als einer ins Maßlose gesteigerten intellektuellen Phantasie, welche die logische Weltschöpfung zum Gegenstande hat. Dies gegenüber einer modischen Rezeption Hegelscher Schlagworte und einer berechtigten Wiederbelebung kritischer Einzelmotive in mühseliger Interpretation des originellen Hegelschen Sinns gezeigt zu haben, ist das Verdienst von Darstellern wie *Betty Heimann* und *Nikolai Hartmann*. So hat z. B. auch *Hartmann* hinsichtlich der Abhängigkeits- und Ableitungsverhältnisse des Systems, in denen es sich wiederum um die Beziehung der beiden Prozesse und damit auch zugleich um „Anfang" und „Ende" handelt, auf die „den Gegenstand" entlangwandernde Bewegung des Gedankens in enger Anpassung an seine „intelligiblen Konturen" hingewiesen. Der Gedanke klimmt eine Kette von Gliedern hinan, die an ihrem Ende befestigt, die *gedanklich* also erst durch den rückläufigen Prozeß vom Ende zum Anfang hin zu begreifen ist. Aber diese in allem Teleologismus steckende Paradoxie wird noch durch die Identität der rückläufigen und vorwärtsgehenden Beziehung, durch deren Aufeinander-Angewiesensein überboten. Kein Bild vermag diesen Komplikationen gerecht zu werden. Sie sind mit der Grundkonzeption des Hegelianismus gesetzt.

1) In diesem Sinne hat Kroner den Vorrang der Negation vor der Andersheit gegen Rickert durchzufechten gesucht. Vgl. Bd. 1 dieser Schrift, S. 63.

2) Das bedeutet aber in Kroners Terminologie: die Empirie hat bei Hegel nicht bloß den spekulativen Widerspruch in sich, sondern *zugleich den empirischen;* ihr widerspricht sich nicht bloß die Spekulation, sondern sie widerspricht sich damit zugleich selbst.

Digitized by Google

Zweifellos besteht bei Hegel jene Einheit von System und Methode, um deren Herausarbeitung sich die eindringende Darstellung *Betty Heimanns* bemüht hat. Aber diese Einheit der Methode mit der nur intuitiv einsichtigen und in diesem Sinn dogmatischen Gesetzlichkeit des spekulativen Systems, bedeutet die Aufhebung der Methoden im Sinne wissenschaftlicher Philosophie. Auch die von dieser Darstellerin betonten Einheiten von Psychologie und Kosmologie, Prozeß und Resultat, Intensität und Vielheit, Zeit und Raum weisen überall auf jene dreifachen Vermittlungen hin, die den Hegelschen Schluß kennzeichnen und als Doppelprozeß eigentlich zu einer sechsfachen Vermittlung gestalten. Denn die Extreme verwandeln sich ineinander und in die Mitte, die „Mitte" tritt aus sich in die Extreme heraus und kehrt wieder in sich selbst zurück. All diese Denkoperationen sind nicht ohne die Erhebung unserer Vernunft zur absoluten vollziehbar, die ihrerseits auf dem Machtspruche der spekulativen Philosophie allein beruht. Die Hegelsche Grundsynthese ist eben die von romantischer Unmittelbarkeit und aufklärerisch verstandesmäßiger Isolation. Romantische Unmittelbarkeit, die er vorfindet, ist ja nicht eigentliche, sozusagen „lebensphilosophische" Unmittelbarkeit, sondern der Versuch unmittelbarer Vermittlung der Gegensätze (Indifferenz der Gegensätze ist nicht Gegensatzindifferenz). So ist der oft zitierte Hegelsche Satz: „Das Unmittelbare ist ein Vermitteltes" wiederum eine schlagwortmäßig schematische Vereinfachung seines Tiefsinns. Auch hier umschreibt die Formel: Vermittlung von unmittelbarer Vermittlung und mittelbarer Vermittlung oder Identität von Identität und Nicht-Identität erst annähernd den vorliegenden Sachverhalt. „Der Widerspruch ist also die Trennung der beiden *Verhältnisse*, in denen Objekt und Subjekt zueinander stehen können — in ihrer Einheit und ihrer Entzweiung — der Widerspruch ist daher — sofern die Logik selbst die Einheit beider ist — der Widerspruch der Logik mit sich selber" [1]). Aber die scharfe Vergegenwärtigung dieser verschlungenen Windungen des Gedankens kennzeichnet ihre Unvollziehbarkeit ohne Zuhilfenahme des Mysteriums.

Ist angesichts dieses Sachverhalts nun der These *N. Hartmanns* beizupflichten, der in der Dialektik eine künstlerische Meisterschaft erblickt, die von dem großen Philosophen unbewußt gehandhabt wird? Soll jene Nichtanwendung der Dialektik auf sich selbst, die bei Hegel tatsächlich in hohem Grade vorliegt, Ausdruck einer Nichtanwendbarkeit sein? Stellt der Mangel an „Dialektologie" geradezu einen Vorzug echter dialektischer Kunst dar? Diese Ansicht mag Hegels spekulativer Dialektik gegen-

1) Betty Heimann, a. a. O., S. 325.

Digitized by Google

über berechtigt sein, sie läßt sich jedoch nicht für die dialektische Methode schlechthin verallgemeinern. Es lassen sich von deren kritischer Fassung aus mit Bestimmtheit die unannehmbaren Momente der Hegelschen Dialektik angeben und die positiven ihnen gegenüberstellen. Die Kritik an der Hegelschen Dialektik wird über die von *Jonas Cohn* hervorgehobenen Momente: den „Finitismus", die schöpferische Kraft der Negation, die Eindimensionalität hinauszugehen haben. Diese Faktoren sind selbst Ausfluß der metaphysischen Grundvoraussetzung, die sich in der *Selbstbewegung* und in der Rolle des *doppelten* Prozesses erkenntnistheoretisch spiegelt. Da auch diese beiden Motive nur eines bilden, konzentriert sich die kritische Ablehnung auf jene doppelte Bewegung vom Selbst zum Sein und vom Sein zum Selbst. Gegen die spekulativ-metaphysische Fassung des *Prozesses* zwischen Bewußtsein und Gegenstand ist Stellung zu nehmen. Wir müssen uns deswegen auf diesen Punkt konzentrieren, weil an ihm sich auch die positiven Beziehungen des weiterentwickelten Kritizismus zur Dialektik verdeutlichen lassen. Größte Nähe und äußerste Ferne sind auch hier wie oft eng miteinander verschwistert. Der restlosen Verschmelzung von Bewußtsein und Gegenstand kann nur die — in sich ruhende und keines weiteren Beweises bedürftige — Evidenz der *urphänomenalen Korrelation* von Bewußtsein und Gegenstand gegenübergestellt werden. Diese läßt zwar das Motiv des Gegenstandes und des Vollzugs in dauernder Wechselbeziehung sich bedingen, schließt aber eine Verschmelzung von Gegenstand und Bewußtsein, eine Verwandlung des Gegenstandes in das Ich, durch die er selbst zum Prozeß würde, eine restlose Versenkung des Bewußtseins in die Substanz des Gegenstandes ebenso evident aus. Dem spekulativen Verlangen auf Fortgang vom endlichen Bewußtsein zum unendlichen steht die innere Erfahrung des endlichen Ich, die Gewißheit unseres Denkens gegenüber. Hier wird zwar Endlichkeit und Begrenztheit und damit der Drang zur Grenzüberschreitung erlebt, jedoch nicht eine Negativität, die nur in der Aufhebung des endlichen Geistes im unendlichen Geiste zu überwinden wäre. Gewiß bedeutet das Denken der Grenze bereits ihre Überschreitung, aber im Sinne des unendlichen Weges, nicht im Sinne der gewährleisteten Erreichung eines im Unendlichen liegenden Zieles. In seiner fortschreitenden Erfassung des Gegenstandes überschreitet das endliche Ich dauernd sich selbst, wird sein zeitlicher Prozeß überzeitlich. Aber diese Überzeitlichkeit bleibt eben eine Gestaltung des zeitlichen Prozesses, ein auf diesen angewandtes rückläufiges Verfahren. Die korrelative Verknüpfung des Zeitlichen und Überzeitlichen in der Präsenz von Erleben und Erkennen bleibt von der Erzeugung der Zeit selbst aus dem zeitlosen Prozeß durchaus unterschieden. Der

Digitized by Google

absolute ideelle Prozeß soll ja bei Hegel aus sich heraus die Zeit setzen, die Bewegung als denkende Vermittlung zwischen Polen, die reale Bewegung hervorbringen. Die Spannungshaltigkeit der in Frage kommenden Korrelationen bietet dem kritischen Denken so vielgestaltige Problematik, daß ihre Zuspitzung zu Antinomien ihm als willkürliche Spekulation erscheint. Das kritische Denken bleibt bei seinem „Sein des Nichtseins", ohne dieses *μὴ ὄν* zum absoluten unaufhebbaren Nichtsein weiterzutreiben, das deunoch aufgehoben werden soll [1]). Es steht damit im Gegensatze zu dem bei Hegel immer wieder im Sinne der radikalen Antithesis formulierten antikorrelativen Programm, das etwa folgende Wendungen klar aussprechen: „Die denkende Vernunft spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung zum wesentlichen Unterschiede, zum Gegensatze zu. Die Mannigfaltigen werden erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegeneinander und erhalten in ihm die Negativität, welche die innenwohnende Pulsation und Lebendigkeit ist" [2]).

Gemäß dieser kritischen Stellungnahme fallen bei Hegel mit der „Selbstbewegung" zugleich: der Idealrealismus, die dreifache Vermittlung im Schlusse zwischen Selbst und Sein, Gott und Welt, das absolute Wissen des Menschen und die entsprechende Realisierung der absoluten Vernunft in der endlichen. Ebenso kann in bezug auf das geschichtsphilosophische Motiv nur ein metaphysisches Bewußtsein die Arbeit der gesamten Geschichte übernehmen und den Philosophen in der Rolle des Weltgeistes auftreten lassen. Alle diese nicht mehr zu erneuernden, im berühmten Zusammenbruche der Hegelschen Philosophie schon erledigten Motive hängen eng damit zusammen, daß in der spekulativen Dialektik alle Tendenzen des dialektischen Wissens in *einem* gedanklichen Prozesse zu ihrer Befriedigung gelangen sollen. Sie hängen insofern tatsächlich mit dem Willen zum geschlossenen System zusammen, mit der Aufhebung der Methode in diesem System.

Bleiben nun — so kann man fragen — bei Ablehnung dieser Grundgedanken in der kritischen Dialektik überhaupt Motive des Hegelianismus erhalten? Und falls das dennoch zu bejahen ist, sollen diese untereinander keine systematische Einheit bilden? Darauf muß die Antwort lauten: es bleiben erhalten die Dialektik des *Selbstbewußtseins und mit ihm des Erkenntnisprozesses, das dialektische Motiv in allem Ganzheits-*

1) Bereits in meiner Schrift Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe. Tübingen 1917, habe ich den Gegensatz von kritizistischer Korrelation und Hegelscher Antithetik zum Grundgedanken der Auseinandersetzung gemacht.

2) Hegel, W. W., Bd. 4, S. 71.

Digitized by Google

denken und die dialektische Funktion des Durchgangs durch den Widerspruch für das erreichte Denkresultat. Diese Modifikationen der dialektischen Methode sind nicht restlos aus der Dialektik des Selbstbewußtseins abzuleiten, sie hängen aber alle mit dieser zusammen. Die Dialektik des Selbstbewußtseins tritt für die kritische Dialektik in den Mittelpunkt. Die fundamentale Rolle der Psychologie für die kritische Dialektik erhellt dies zur Genüge. Dies hat seinen letzten Grund darin, daß das hier in Frage kommende Selbstbewußtsein *unser* Selbstbewußtsein, das in der Erfahrung zugängliche Ich bedeutet. Die Anwendungsmöglichkeiten der hier entspringenden Dialektik hängen indessen von der Struktur des in Frage kommenden Materials ab. Das „Entspringen" bedeutet kein Ableiten aus einer für alle möglichen Formen gültigen Grunddialektik. So ist etwa in der Dialektik des Verstehens das Motiv des Subjekt-Objekts ausschlaggebend, es erschöpft aber in keiner Weise das geisteswissenschaftliche Verstehen, weder in seiner Grundlegung noch in seiner Technik. Von dem Problem des „Historismus", d. h. den Fragen nach dem geschichtlichen Subjekte und seiner Entwicklung, wird dasselbe zu gelten haben.

Wie aber steht es gegenüber dieser unserer Hegelkritik mit dem Gegenangriff gegen den angeblichen Dogmatismus des Kritizismus selbst? Wir glauben ihn in der Auseinandersetzung mit *Kroner* schon im ersten Halbbande dieser Schrift zurückgeschlagen zu haben. Nur einem Kritizismus gegenüber, der mit der formal-logischen Tautologie als einem festgehaltenen Grundmoment arbeitet, ist die Enthüllung des konkreten Selbst als Grund der abstrakten Selbigkeit möglich. Nur dort, wo diese abstrakte Widerspruchslosigkeit noch gesetzt wird, ist sie aufzuheben. Das „Bollwerk der formalen Logik" ist jedoch auch ohne absoluten Idealismus stürmbar. Der Tautologie wird zu viel Spielraum eingeräumt, wenn die Heautologie die Heterologie zwecks der Überwindung jener ersetzen muß. Gelten diese Erwägungen bereits dem ursprünglichen Kritizismus und seinen „antidialektischen" Formen gegenüber, um wieviel mehr haben sie in bezug auf seine Weiterentwicklung recht, die wir kennen gelernt hatten. Denn in ihr wurde ja der Dualismus zwischen einem abstrakten Verstande und einem chaotischen Gegebenheitsmaterial völlig überwunden, sofern die kritische Philosophie zu diesem zu neigen schien. Hier arbeitete sich vielmehr die konkrete Einheit unseres erlebenden Bewußtseins und Selbstbewußtseins immer mehr heraus. Bei *Glockner* heißt es einmal in bezug auf die Hegelsche Dialektik: „Aus dem Widerspruch, daß unser Bewußtsein ‚Ich' andererseits bloß ein Gegenstand unseres Bewußtseins ‚bin Ich' ist, während wir genau zu wissen glauben, daß

Digitized by Google

dieser Gegenstand unseres Bewußtseins mit dem Bewußtsein selber *identisch* ist, was eben durch das „bin" setzend zum Ausdruck gebracht wird — an diesem Widerspruch hängt die ganze Hegelsche Dialektik" [1]). Auch für den Kritizismus, der Theorie des Erlebens geworden ist, ist dieses „Ich bin" sein eigentliches Grundthema. In ihm und ebenso in *P. Hofmanns* Lehre von der inneren Unendlichkeit des Ich wird diese Frage ihrer Lösung entgegengeführt. Aber *die korrelative Zuordnung des Ich-Moments und des Gegenstandsmoments* muß allerdings *an die Stelle des sich selbst erkennenden Moments der Gegenständlichkeit treten.* Im übrigen hatten sich ja in Kroners eigener Konzeption des Neuhegelianismus mannigfache Motive kritisch dialektischen Denkens bewährt. Vor allem auch das Motiv *unseres* Selbstbewußtseins! Auf seiner Struktur und auf der Struktur seiner Objektivationen wurde die Entwicklung dieses Systems aufgebaut. Und nur eine ungerechtfertigte Identifizierung des freilich überempirischen Bewußtseinsbegriffs mit einem metaphysischen Begriff des Bewußtseins ließ ihn Bewußtsein als abstraktesten Ausdruck für die metaphysische Natur des Menschen verstehen, machte seine Bewußtseinsphilosophie zur Metaphysik. Mit dem Gedanken der Bewußtseinsphilosophie — sie ist allerdings Erweiterung der Erkenntnistheorie, aber nicht deren Gegensatz — fügte auch er sich jener Weiterarbeit am Kritizismus ein, die in der Überwindung, besser „Aufhebung" der Lebensphilosophie und der neuen Metaphysik entstehen mußte.

2. DIE VEREINBARKEIT VON KRITIZISMUS UND DIALEKTIK.

Den Angriffen des spekulativen Idealismus konnte ein Kritizismus standhalten, der in sich selbst den schroffen Dualismus der kantischen „Trennungen" überwunden hatte. Daher läßt sich der Sinn kritischer Dialektik als Überwindung der Antithese von Formalismus und Chaotik bestimmen. In dieser monistischen Haltung stimmen die behandelten Denker überein. Kritischer Monismus ist Monismus der Korrelation, kein Monismus der Verschmelzung der Gegensätze. Überall aber wurden die starren und dogmatischen Gegensätze einander angenähert und in ihrem Wechselbezug verstanden: Denken und Denkfremdes, Erlebnis und Ereignis, Geltung und Vollzug, Begriff und Idee, Verstehen und Erklären. Die Grundgesetzlichkeit dieses Prozesses stellte die veränderte Haltung der Psychologie gegenüber dar. Die entscheidende Antithese des Logismus und des Psychologismus war in der ursprünglichen Gestalt des Neu-

1) Glockner, „Der Begriff in Hegels Philosophie". Tübingen 1924. S. 72/73.

Digitized by Google

kritizismus beherrschend gewesen. Die Auflockerung der Gegensätze ist daher entscheidend mit der Relativierung dieses grundlegenden Gegensatzes verknüpft. Eine bestimmte Psychologie begleitet nicht nur jede philosophische Lehre vom Bewußtsein, philosophische und psychologische Theorie des Bewußtseins lassen sich überhaupt nicht voneinander trennen. So müssen ein sensualistisch verstandenes, empirisches Bewußtsein und ein abstrakt-statisches „Bewußtsein überhaupt" in der Logik einander entsprechen. Beide Begriffe des Bewußtseins erfahren im Gedanken des dialektischen Erkenntnisprozesses ihre Umgestaltung, sie werden mit und aneinander neu. Es kann sich also nicht um eine *Ausschaltung* der Bewußtseins-Philosophie durch eine neue Bewußtseins-Psychologie handeln [1]). Das wäre der Ersatz der Philosophie durch die Psychologie und damit eine sublimierte Form des Psychologismus. Wohl aber wird eine neue Psychologie zur Schlüsselstellung der weiterentwickelten kritischen Bewußtseinsphilosophie. Philosophie und Psychologie müssen sich zusammenfassen bei dem Ringen um das eine große Problem, um das sich schließlich alle diese Bestrebungen konzentrieren lassen: *das Problem des Gegebenen.* Auch im Neukritizismus drängt die Fragestellung der „Kritik der Urteilskraft" über die Kritik der reinen Vernunft hinaus: nach einer materialen Einheit, nach der Synthesis der Gegensätze hin. Denn jenes Werk an der Grenze des kantischen Gebiets behandelt das Inhalts-Problem und verknüpft hierbei den Begriff der Ganzheit mit dem Vollzug der transzendentalen Gesetzlichkeiten. Der „Psychologismus" der romantischen Philosophie übersteigerte zwar diese Tendenzen, die Einsicht in den Zusammenhang *des Inhalts- und des Ich-Problems* bildete jedoch seinen richtigen Kern. In der neukritizistischen „Reproduktion" der Problemgeschichte von Kant bis Hegel auf „erweiterter Stufenleiter" sollen nicht Neuromantik, Neuhegelianismus und erst recht nicht erneuter „Zusammenbruch" die historischen Phasen „wiederholen". In Erneuerung und Festhalten des kritischen Motivs vollendet der Neukantianismus seine Mission durch eine neue, methodisch gesicherte und der Entwicklung der Einzelwissenschaften entsprechende „Kritik der Urteilskraft". Im Dienste an dieser Aufgabe konzentriert sich der Neukritizismus um die *Fragen des Individuellen und des Ich.* Beide Fragen aber bilden im Grunde nur eine. Sie bewegt die wahren Tiefen unserer in Gedanken gefaßten Zeit. Als Schnittpunkt des Inhalts- und des Ichproblems, des Individuellen und der Individualität tritt das Problem des Gegebenen in den Mittelpunkt. An ihm kann eine *wissenschaftliche* Philosophie des „Lebens" und der

1) Wie Fritz Heinemann dies als eine Tendenz der Gegenwartsphilosophie in seinem Werke „Neue Wege der Philosophie", Leipzig 1929, deutet.

Digitized by Google

„Existenz" und der „Individualität" zur Entfaltung gelangen. Weil die Philosophie konkret werden und an der Überwindung abstrakter Dualismen arbeiten muß, muß sie monadologischen Charakter erhalten und Ich-Philosophie werden. Je mehr sie als solche mit der Psychologie zu einer neuen Einheit wird, desto mehr werden die unerledigten Fragen der Affinität und der „intelligiblen Zufälligkeit" einer Lösung näher gebracht. Kritische Dialektik ist als Ausdruck dieser Strömungen ein *monadologisch gewandter Kritizismus und Platonismus*. Mit dieser Formel ist kritische Dialektik dann zugleich gegen den Platonismus, den primitiven Kritizismus, die Monadologie und vor allem gegen den Hegelianismus abgegrenzt.

Unsere zusammenfassenden Erwägungen zum Problem der Gegebenheit können an *Malottkis* gut orientierende Studie [1]) zu diesem Thema angeschlossen werden. Auch Malottki arbeitet die Antinomie des Gegebenen heraus und strebt eine dialektische Lösung der Frage an. Die im Gegebenen auftretende Antinomie ist die zwischen Voraussetzungs- und Ergebnis-Gegebenheit. Der Begriff des Gegeben-Seins bringt diese Antinomie bereits deutlich zur Formulierung. Die „Form" des Seins steht im Widerspruche zu dem Anspruch der noch ungeformten reinen Gegebenheit. Und dennoch kann das Gegebene nur in Verbindung mit dieser Form des Seins als ein Etwas charakterisiert, vom Nichts unterschieden werden. Auch die Antinomie des Gegebenen ist eine Erscheinungsform der Grundantinomie von Sinn und Sein. Das Sein, das zunächst als Voraussetzung erscheint, muß durch seine unlösliche Verkettung mit Form und Sinn zum Ergebnis werden. Gegeben-Sein entspricht mit seiner Polarität dem Bewußt-Sein, enthält die im Bewußtsein auftretende Spannung von der Inhaltsseite her gesehen. Diese Antinomie soll ihre dialektische Lösung von einer logisch-erkenntnistheoretischen *Grenzrelation* aus erhalten. Sie ist keine ontologische und keine rein erkenntnistheoretische Relation. Das Gegebene ist vom Bewußtsein unabhängig und doch nur in Relation zum Bewußtsein faßbar. Indessen könnte es sich bei dieser Erfassung noch um eine uneigentliche Erfassung eines an sich Unabhängigen handeln. Die Dialektik muß also genauer dahin formuliert werden: Die Unabhängigkeit vom Bewußtsein ist nur *als* Relation zu diesem erfaßbar, Gegebenheit bedeutet Gegebenheit „für" (einen Bezugspunkt) und Unabhängigkeit „von" dieser Bezogenheit zugleich. „Seinem elementaren Sinn nach ist das Gegebene ein dialektisches Phänomen. Es bedeutet die Formulierung eines dem Bewußtsein Fremden, das ihm zugleich aber „gegeben" d. h. auf das Bewußtsein bezogen sein muß" [2]). Die Relation,

1) Johannes von Malottki, „Das Problem des Gegebenen". Berlin 1929.

2) Malottki a. a. O. S. 56.

Digitized by Google

in der sich ein von ihr Unabhängiges als solches konstituiert, kann mit vollem Rechte als Grenzrelation bezeichnet werden. Sie liegt an der Grenze einer immanenten Betrachtungsweise. Die Grenze war mit dem Betreten aber bereits überschritten. Die Beziehung, die hier gestiftet wird, verläuft nicht zwischen zwei Termini eines und desselben Gebietes, sondern greift als Grenzrelation vom Punkte des einen Gebietes (Bewußtsein) in das eines anderen (Bewußtseinstranszendenz) herüber. Als Glied der Relation wird der jenseits liegende Terminus nicht unverändert gelassen: das unabhängig von seinem Bezugspunkte Gegebene ist kein schlechthin transzendent Gegebenes mehr. Hinsichtlich dieser Umformung bleibt Malottkis Gegebenes noch zu starr transzendent, es wird nicht genügend in den dialektischen Prozeß einbezogen. Der Grund eines dynamischen Restes im Begriffe des transzendent Gegebenen, die infolge dessen mangelnde Konsequenz der eigenen dialektischen Position, ist bei *Malottki* in der fehlenden Verbindung des Gegebenheitsbegriffs mit dem Begriffe des Erkenntnis-Vollzugs zu erblicken. Die dialektische Struktur des Gegebenen wird selbst noch in statischen Relationen entwickelt, sie wird nicht zum dialektischen Prozesse des Erkennens in Beziehung gesetzt, sie hat nicht in diesem ihren Ursprung und empfängt in ihm nicht ihre Ausgestaltung. Die Notwendigkeit, das Problem des Gegebenen mit dessen Verarbeitung im Erkenntnisvollzuge von vornherein zusammen zu behandeln, findet dadurch indirekte Bestätigung. Auch bei den von *Malottki* kritisierten, mehr oder minder dogmatischen Stellungnahmen zum Gegebenheitsproblem ist der Übergang vom Voraussetzungs-Gegebenen zum Ergebnis-Gegebenen nicht willkürlich, sondern notwendig. Arbeitet doch darin bereits die Dialektik zwischen Voraussetzung und Ziel, Anfang und Ende im Erkenntnisprozeß. Ferner führt erst die Beziehung des Gegebenheitsproblems auf die Psychologie zur völligen Klärung des Empfindungsbegriffs. Von da aus ist der enge Zusammenhang und die spezifische Differenz zwischen „Erlebnis" und „Empfindung" zu durchschauen. An der Empfindung treten durch ihre Beziehung zum „Organismus" und zum „Reiz" kategoriale Formungen stärker hervor, als am Erlebnis. Nichtsdestoweniger ist die Empfindung ein unter besonderen Gesichtspunkten betrachtetes Erlebnis. Dieses unterliegt seinerseits auch ohne Erwägung der Beziehungen zum physikalischen Gegenstande kraft seiner Bedeutungsstruktur der kategorialen Formung. Es ist schon durch seine Sinnhaftigkeit in die Sphäre der Immanenz eingetreten. Die Bedeutungsstruktur des Erlebens stellt die positive Charakteristik des Gegebenen dar, das trotz seiner Erfassung in der Grenzrelation bei Malottki eine negative Kennzeichnung erfährt. Deshalb allein kann es vom Erkenntnisinhalte getrennt werden. Von

Digitized by Google

diesem unterschieden, wird das Gegebene recht eigentlich zum Gegenstande einer „negativen Erkenntnistheorie". Auch diese Konzeption ist nur ein Ersatz für den mangelnden konstruktiven Begriff der kritischen Psychologie und ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung. Nicht durch Negation der kategorialen Faktoren ist das Gegebene zu bestimmen, auch wenn diese Negation als dialektische eine positive Bedeutung hat [1]). Seine positive Bestimmung erhält es innerhalb psychologischer Erwägungen, und diese weisen ihm seinen Ort in der Erkenntnistheorie und in einer kritischen Dialektik an.

Wir sind auf *Malottkis* Studie deshalb so ausführlich eingegangen, um von der Kritik an ihr aus noch einmal die Rolle der kritischen Denkpsychologie für das Gegebenheitsproblem zu kennzeichnen. Die Ergebnisse der kritischen Denkpsychologie können wir in unsern systematischen Erwägungen jetzt dahin zusammenfassen, daß die *Gegebenheit bestimmt wird durch die Invarianten des Erlebens.* Zu den kategorialen Formen des Gegenstandes treten gleichberechtigt mit ihnen, ja diese gleichsam im „Negativ" darstellend, die Kategorien des Erlebens. Durch sie wird der Dualismus von Denkform und Denkinhalt überwunden und ein Chaos des Mannigfaltigen der Empfindung ausgeschaltet. Das Gegebene besitzt logische Struktur kraft der Vollziehbarkeit der Gegenstandsnormen. Das Mannigfaltige des Erkenntnisgegenstandes kann kein Chaos sein, weil der Gegenstand als Inbegriff von Erkenntnisformen bereits durch seine Denkbarkeit konstituiert ist. Nicht also ein metaphysich-transzendentes Ding an sich garantiert die den Erkenntnisformen angepaßte Struktur des Materials, sondern der Begriff des Erkenntnisvollzugs, in dem die kritischen Motive jenes Ding-an-sich-begriffs aufgehoben worden sind. Immer aufs neue finden eben die Fragestellungen der philosophischen Romantik in der kritischen Psychologie ihre Erfüllung. Die rationale Geformtheit des Mannigfaltigen und damit seine weitere Formbarkeit ist *auf Grund der Identität des Begriffs Gegenstand und des Begriffs Erkenntnisvollzug* gewährleistet. „Mannigfaltiges als das Mannigfaltige eines möglichen Erlebens offenbart notwendig Bedingungen der Gegenständlichkeit, und der Gegenstand wieder erscheint nur vermöge des Verhältnisses zu seinem Vollzug im Erleben eines Mannigfaltigen möglich" [2]). Geltungsvollzug und Geltung gehören ihrer Möglichkeit, d. h. ihrem Begriffe nach zusammen, Geltung und Ich bilden selbst die Termini der umfassenden Grundrelation der Gegenständlichkeit. Dies hatte sich aus dem Gedanken der Bedeu-

1) Die negative Fassung erinnert an Natorps Versuch, das Psychische durch den Abbau der Erkenntnismethoden zu bestimmen.

2) R. Hönigswald, Vom Problem der Idee, Logos 14, 1926, S. 269.

Digitized by Google

tung als Strukturgesetz des „Ich habe Etwas" ergeben. Das Gesetz der Bedeutung normierte die Affinität der Erlebnisinhalte, indem es sie unter die Bedingung der Affinität von „Ist" und „Ich", von Geltung und Geltendmachung stellte. Die Erlebnisinhalte sind „affinit", sind untereinander verknüpfbar als mögliche Urteilsinhalte. Die Urteilsinhalte aber sind affinit, weil der Begriff der Urteilsform die Verknüpfbarkeit des Inhalts bedeutet. Es bedeutet dies aber, weil Gegenständlichkeit von vornherein im Hinblick auf den Erkenntnisprozeß konzipiert wurde, weil sie der Denkbarkeit äquivalent ist. „Das nämlich, was man gemeinhin den ‚Urteilsinhalt' zu nennen pflegt, ist der Gedanke der Möglichkeit eben jenes Beweisganges selbst oder besser: der durch den Begriff der Geltung geforderte, diesen Begriff repräsentierende Gedanke der Vollendung des Urteils, der Gedanke seiner grundsätzlichen Abgeschlossenheit; der Gedanke seiner schlechthinnigen erfüllt verstandenen Ganzheit" [1]). Die korrelative Einheit des Gegenstandes überhaupt und des „Ich denke", das ihn muß begleiten können, ist keine rein statische Beziehung. Sie entfaltet sich im dialektischen Prozeß des Erkennens. Sie kann nur im Hinblick auf diese mögliche Entfaltung überhaupt begriffen werden.

Der dialektische Prozeß in diesem Sinne der kritischen Denkpsychologie ist gegenüber anderen dialektischen Konzeptionen gekennzeichnet durch seine zeitliche Komponente. „Der Progressus bedeutet also zugleich Zeitliches und Zeitloses, zugleich Vollzug und Sinn des Vollzugs, das Sein der Akte jeglicher Bestimmung und die auf das Sein angewiesene Bestimmtheit als solche" [2]). Die zeitliche Bestimmtheit des dialektischen Prozesses ist zugleich Ausdruck seiner psychologischen Charakterisiertheit. Durch beide Faktoren, die das gleiche bedeuten, ist dieser dialektische Prozeß sowohl von zeitloser, wie von metaphysisch-absoluter Dialektik abgegrenzt. Seine psychologische Bestimmtheit bannt ihn in den Umkreis „*unseres Denkens*" als dessen eigentlichen Exponenten. In seiner Zeitlichkeit kommt die Rolle unserer Erlebniszeit für den Fortgang der Erkenntnis zum Ausdruck. Mit diesen beiden Komponenten aber verbleibt er zugleich in strenger Gebundenheit an die Gesetzlichkeiten einer Theorie der Erfahrung, an die Kategorien der positiven Natur-Wissenschaften, ja an deren methodologische Bestimmtheit. Denn die Erlebniszeit blieb Gestaltung der Naturzeit, die Psychologie war nicht lostrennbar von physiologischer und physikalischer Bestimmtheit. Der subjektive, wenn auch nicht subjektivistische, der zeitliche aber zugleich zeitlos bedingte, der erfahrungsbezogene, jedoch nicht empirische Charakter dieses dialektischen Pro-

1) Hönigswald a. a. O. S. 278. 2) Hönigswald a. a. O. S. 269.

Digitized by Google

zesses unterscheidet ihn von der ewigen in sich kreisenden Bewegung eines metaphysischen „Logos". Auf der anderen Seite darf nicht verkannt werden, daß die zeitliche und psychologische Bestimmtheit diesen Prozeß nicht nur zum Prozeß, sondern auch zum dialektischen Prozesse macht. Diese Überlegung ist gegenüber pseudodialektischen Konzeptionen von Bedeutung, wie sie Platos Dialektik — wenigstens eine Seite an ihr — und der diese Seite erneuernde dialektische Prozeß der ursprünglichen Marburger Schule darstellen. Die bloße Verknüpfung der Ideen untereinander — mag sie auch infinit sein — der allseitige Zusammenhang des Bedingenden und Bedingten stellen noch keinen dialektischen Prozeß, zunächst einmal keinen Prozeß dar. Auch hier fallen die Verknüpfungen ins Zeitlose, nur nicht in die Sphäre der metaphysischen Ewigkeit, sondern in die zeitloser Geltung. Mangels der Beteiligung eines psychologischen oder metaphysischen Subjekts kann es bei dieser Fassung nicht zu einem Prozeß kommen. Erst recht aber fehlt das dialektische Element mangels der widersprechenden Verknüpfung von Zeitlichem und Zeitlosem. Solche Struktur bedingt demgegenüber die Verwandtschaft kritisch-denkpsychologischer mit metaphysischer Dialektik, ohne daß freilich in ihr das Zeitliche in die metaphysische Ewigkeit verschmolzen wird. Der pseudodialektische Prozeß im Rahmen zeitunabhängiger Geltung ist dagegen nach dem Vorbilde der mathematischen Reihe konstruiert. In seiner homogenen Kontinuität fehlen die Spannungen, die erst auftreten, wenn der Gesichtspunkt des Vollzugs auf die Reihe der Bedingungen angewandt wird. Dann nämlich stellt sie keine der mathematischen Reihe analoge Reihe dar. Dann wird ihre Kontinuität der psychologischen äquivalent. Von dieser Struktur können die Sätze gelten: „Das Systemelement drückt demnach aus: Zum Begriff der Dialektik gehört der Gedanke des Unterbrochenseins in dem Sinne, daß, wo der dialektische Prozeß als das Prinzip der Erkenntnis zur Ausprägung gelangt, als gleichwertiger, d. h. ebenfalls prinzipieller Faktor noch ein anderer Umstand mit in Rechnung zu ziehen ist, nämlich dieser: der Erkenntnisfluß muß hier und jetzt begonnen werden, hier und jetzt abgeschlossen werden können" [1]). Das „Systemelement", von dem hier die Rede ist, zeigt die Faktoren der Gegebenheit und des Vollzugs in einer neuen Funktion. Das Gegebene tritt dem Erkennen als Problem, als ein noch nicht in Beziehungen Aufgelöstes, gleichsam „Substantiales" gegenüber, das seine Bearbeitung im Fortgange der Erkenntnis erfährt. Als strukturierte Substanz hat das Gegebene die Struktur der Ganzheit. Gegebenheit und Ganzheit können

1) Moritz Löwi, Zum Problem der Ganzheit. Synthesis und System. Breslau 1927. S. 24.

Digitized by Google

geradezu gleichbedeutende Begriffe werden. Die *„Präsenz" des Gegebenen ist die „Kehrseite" des Systems der Erkenntnis, sowie das Erlebnis die Kehrseite des Gegenstandes darstellt.* Auch hier konvergieren Anfang und Ende aufeinander. Der Ausgangspunkt des Gegebenen ist dem Ziele des Systems der Wissenschaften „näher" als die vermittelnden Stadien in ihrem Fortgange. Der Wechselbezug von Synthesis und System kann somit in einer neuen Wendung den Sinn des dialektischen Prozesses formulieren. „Das funktionale Wechselverhältnis von Prozeß und Ganzheit ist der zentrale Punkt, zu welchem von überall her die Grundfunktionen der Erkenntnis hinstreben" [1]). Auch diese Gedankengänge erhalten eine Fortsetzung ins Naturphilosophische: die Wechselbeziehung von Voraussetzungs-Ganzheit und Ziel-Ganzheit spiegelt sich darin, daß das System des psychologischen Organismus als „Analogon" des Systems der Wissenschaften aufgefaßt werden kann.

Die Aufrechterhaltung des Gegensatzes von Korrelation und Verschmelzung grenzt all diese Gedankengänge vom spekulativen Realismus ab. Es liegt nahe — und es wird in der Terminologie der denkpsychologischen Schule bisweilen gestreift — die korrelative Identität von Ich und Ist, Geltung und Vollzug usw. zur absoluten Verschmelzung weiterzudenken und die beiden Pole in einem dritten absoluten aufgehen zu lassen. Gegen diese Verführung zur Metaphysik steht der monadologische Charakter der kritisch-denkpsychologischen Dialektik, steht der zentrale Begriff der *„Möglichkeit"*. Er unterscheidet korrelative Potentialität und absolute Aktualität voneinander. Das Ich ist Definitionselement des Gegenstandes, aber nur seiner Möglichkeit nach, d. h. der Begriff des Ich *muß* dem Begriff des Gegenstandes zugeordnet *werden können.* Die Frage nach der Beziehung auf ein Ich muß vom Gegenstande aus wegen seiner Unabhängigkeit vom Erleben stets gestellt werden können. Das aber heißt nicht, daß der Gegenstand Ich ist, daß der „Abstand" zwischen Ich und Gegenstand zum Verschwinden gebracht werden kann. Der Gegenstand wird durch diese Einsicht nicht abhängig von der „Setzung" eines aktualen Ich. Nicht das Erleben und der Gegenstand, sondern der Begriff des Erlebens und der Begriff des Gegenstandes sind korrelativ identisch miteinander. Der Begriff des Erlebens bleibt von der metaphysischen Realität eines absoluten Ich, der Begriff des Gegenstandes von einer sich selbst bewegenden Wirklichkeit unterschieden.

Zwei Punkte der Denkpsychologie bedeuten die größte Annäherung an metaphysische Möglichkeiten, fixieren aber darum prägnant den haar-

1) Löwi a. a. O. S. 4.

Digitized by Google

scharfen Unterschied zu ihnen: die Theorie der Gestalt und die Lehre von der Idee. Gegenüber der Erlebbarkeit aller Gegenstände ist der „produzierte Gegenstand" durch die Aktualität des Erlebens charakterisiert. „Die gegenständliche Bestimmtheit (des Rhythmus. Verf.) ist nicht nur an die Bedingung geknüpft, daß sie als Tatsache muß gesetzt werden können, sie fällt geradezu mit der Tatsache der Setzung selbst auf bezeichnende Art zusammen" [1]). Beseitigt nicht also der Gedanke des produzierten Gegenstandes die Schranke zwischen Möglichkeit und Aktualität und kann nicht in der Methode absoluter Produktion ein Weg zur Metaphysik gefunden werden [2])? In der Denkpsychologie jedoch macht die Bindung der Gestalt an ihre „fundierenden Elemente" die Methode der Produktion zu einem scharf charakterisierten Sonderfall der Gegenstands-„Erzeugung". Er läßt keine Analogien dort zu, wo die Voraussetzungen seiner Anwendung fehlen. Überall bleiben die Sicherungen gewahrt, die die allgemeine psycho-logische Gegenstandstheorie, in der die Setzung eine *Komponente* des Gegenstandsbegriffs darstellt, auch durch die Sonderrolle der Setzung in Psychologie und Mathematik nicht durchbrechen lassen. Weder psychologische Produktion noch mathematische „Operation" werden zu Hilfsmitteln einer neuen Metaphysik, in der das Gesetz der Korrelationen Ich und Gegenständlichkeit zugunsten der „Erzeugung" des Gegenstands durch ein absolutes Ich aufgehoben wäre.

Und die Rolle der Idee? Wird sie nicht von Hönigswald in der besonderen ihr gewidmeten Abhandlung eingeführt als theoretischer Ausdruck der Affinität, ist sie nicht schlechthinnige Identität zeitlicher und überzeitlicher Bestimmungen, kommt es nicht in ihrer Einheit von Geltung und Vollzug, Aufgabe und Erfüllung zur Überwindung der „schlechten Unendlichkeit"? Kann sie nicht geradezu als die „auf die Zeit als Seinsform des Erlebens abgebildete Ewigkeit" bezeichnet werden? Ist also hier die als Korrelation strukturierte Bedeutung zu absoluter Identität geworden? Eine genaue Betrachtung des fraglichen Gedankenganges wird diese sich zunächst aufdrängende Vermutung indessen nicht bestätigen. Nicht die Idee, vielmehr der *Gedanke* der Idee bedeutet die schlechthinnige Einheit von Aufgabe und Erfüllung und die auf die Zeit abgebildete Ewigkeit. In ihrer Charakterisierung als Gedanke bleibt die Idee — Idee. Sie bleibt Idee im Kantischen, nicht im Hegelschen Sinne. So gekennzeichnet wird sie nicht zur ontologischen Realität, zum absoluten Logos, nicht metaphysische Transzendenz des Begriffs. Als antizipierte Erfüllung der Forderungen des Begriffs bleibt sie vielmehr Gegenstand des Grenzdenkens.

1) Hönigswald, Vom Problem des Rhythmus, S. 6.

2) Vgl. die Ausführungen im folgenden Kapitel über Metaphysik und Gestaltsbegriff.

Digitized by Google

Sie bleibt Ausdruck denkpsychologischer, d. h. kritisch dialektischer Gesetzlichkeiten, sie wird nicht Grundbegriff einer neuen Metaphysik. Die Idee ist das Ich und damit — richtig verstanden — die Wirklichkeit nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen. „Die Identität der Wirklichkeit und des Ich ... bekundet sich gerade in jenem Abstand zwischen ‚mir' und ‚den Dingen' d. h. in deren uneingeschränkter Gegenständlichkeit" [1]). Jener Abstand stellt eben eine Warnungstafel vor einem im Sinne des absoluten Logos uneingeschränkten Ich dar. Nähe und Gegensatz gegenüber der metaphysischen Dialektik werden schließlich in folgenden an Hegel anknüpfenden Sätzen formuliert: „Das Wirkliche ist vernünftig, weil und sofern es Idee bedeutet. Oder besser: es ist notwendig vernunftbezogen, obgleich es der Vernunft als Wirkliches gegenübertritt. Ja, daß es ihr gegenübertritt, das gerade offenbart diesen Vernunftbezug. Die Idee, so könnte man auch füglich sagen, ist die Vernunft des Unvernünftigen, das Prinzip für die ‚Kontinuation' vom Unvernünftigen zur Vernunft, vom Irrationalen zur ratio hin" [2]). Dieses „oder besser" leitet also einen sehr erheblichen Gegensatz ein. Der Unterschied von „vernünftig" und „vernunftbezogen" hält auch hier die Grenze zwischen kritischer Dialektik und Panlogismus aufrecht. Wohl kann vom Ich als All die Rede sein, doch immer bleibt ein mögliches „All" darunter zu verstehen. Die Identifikation mit dem All reduziert sich auf die *Möglichkeit* des Ich „alles zu denken". Diese Möglichkeit liegt in den Grenzen unseres Ich, sie ist nicht Ausfluß eines absoluten Ich. Dieses wäre ja nicht die Möglichkeit, sondern die Aktualität der denkbaren Zentralmonade, realer Inbegriff aller Gegenstände. In der Gegenüberstellung von Möglichkeit und Aktualität eines solchen Ich wird auch hier ein restloses Ableiten aller dialektischen Gedankengänge aus der Dialektik des Selbstbewußtseins ausgeschaltet, das das Ende der Dialektik bedeuten würde.

3. KRITISCHE DIALEKTIK UND ANTIDIALEKTISCHER KRITIZISMUS.

Unsere Untersuchung kehrt nun an den Ausgangspunkt zurück: nach der Entwicklung der positiven Seite der kritischen Dialektik, zur nochmaligen Auseinandersetzung mit dem antidialektischen Kritizismus. Als sein Hauptvertreter war uns im ersten Halbbande *H. Rickert* erschienen: für unseren Zusammenhang entscheidende Merkmale seiner Philosophie sollen nun mit dem Typus der kritischen Dialektik erneut verglichen werden. Das ist um so mehr gerechtfertigt, als seit dem Erscheinen des

1) Hönigswald, Logos Bd. 15, Heft 3, S. 297 ff. 2) Hönigswald a. a. O. S. 298.

Digitized by Google

ersten Halbbandes dieser Schrift *Rickert* die in Frage kommenden Gedankengänge in neuen Veröffentlichungen weiter ausgebaut hat. Neben dem 2. Teile seiner Abhandlung „Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik“ [1]) ist hier besonders sein jüngstes Werk über „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie“ [2]) von Bedeutung. In beiden Schriften treten die *antidialektischen Trennungen* und die *Stellungnahme zur Psychologie*, die für den Typus Rickertschen Denkens charakteristischen Merkmale, erneut hervor. Sinnliches, Unsinnliches, Übersinnliches, Denken und Erkennen, Logik und Psychologie werden scharf geschieden. *Rickerts* Eigenart als antidialektischer Denker, die manche bestreiten [3]), wird durch ihn selbst mehrfach explizit bestätigt. So heißt es z. B. an einer entscheidenden Stelle der „Logik des Prädikats“: „Eine dementsprechende Zweideutigkeit haftet auch dem Ausdruck ‚nichts‘ als ‚nicht-sein‘ an, und wenn man darüber Klarheit hat, schwindet sogleich jede ‚Dialektik‘, d. h. jeder Widerspruch, wie das immer dort der Fall ist, wo die scheinbar notwendige Bejahung oder Verneinung desselben *Sinnes* durch zwei verschiedene Bedeutungen desselben Wortes entsteht. Dann wird nämlich nur die eine Bedeutung verneint, die andere bejaht. Darauf beruht das Geheimnis der Dialektik. Wer es durchschaut hat, wird den Widerspruch als Denkprinzip ebenso anerkennen wie als Erkenntnisprinzip ablehnen.“ [4]) Hier werden also wiederum dialektische Probleme als Scheinprobleme, Doppeldeutigkeiten als Äquivokationen zu enthüllen gesucht. Die widerspruchsvollen Begriffe sollen durch Angabe der verschiedenen Bezugspunkte ihre eindeutige Bestimmtheit erhalten.

Trotz der Einwände gegen diese Haltung soll zuvor die volle Bedeutung, ja die Größe dieses Philosophierens betont werden. Nur derjenige, der von vornherein den Begriff der wissenschaftlichen Philosophie leugnet oder einen Weg im Philosophieren einschlagen will, der mit dem „königlichen Wege“ ihrer Geschichte wenig zu tun hat, wird sich diesem Eindruck entziehen können. Das Streben nach genauster Analyse, nach Auflösung alles Zweideutigen und Verwickelten, der Drang zu restloser Klarheit befriedigt höchste philosophische Bedürfnisse. Rickerts problemgetreue Forscherarbeit und unermüdliche Analyse kann den wechselnden Moden des Philosophierens ihre Überlegenheit entgegensetzen. Für die kritische Dialektik wird sie zum besten Prüfstein ihrer Haltbarkeit. Spekulative Dialektik besteht die Prüfung des heterothetischen Denkens nicht. *Sie wird*

1) Rickert, Logos, Bd. 18, Heft 1, S. 36 ff. 2) Heidelberg 1930.

3) So z. B. *A. Liebert.*

4) Heinrich Rickert, die Logik der Prädikats und das Problem der Antologie, Heidelberg 1930, S. 201.

Digitized by Google

trotz dessen eigener Problematik durch die Unterscheidung von Negation und Andersheit ins Herz getroffen. Kritische Dialektik ist diesen Angriffen nicht ausgesetzt. Aber auch sie vermag dem Schicksal der spekulativen Dialektik nur zu entgehen, wenn sie die wirkliche Problematik des Rickertschen antidialektischen Kritizismus aufzuweisen vermag. Sie kann das von der Dialektik unseres Selbstbewußtseins, von der Position der kritischen Psychologie aus. Aber die Auseinandersetzung mit dem Klassiker des Neukritizismus hat deutlich zu zeigen, daß es sich hier um eine Weiterentwicklung des Neukritizismus, nicht um einen Abweg handelt. Dabei ist vor allem Rickerts eigenes Interesse am dialektischen Problem für uns wichtig. Denn auch er erkennt die Rolle des „Grenzdenkens" an, das Überschreiten der Grenze bei ihrer Bestimmung. So sind wohl die restlos zu unterschreibenden Worte Rickerts am Schlusse seines letzten Werkes zu verstehen. „Ohne Kenntnis der Grenze entstehen nämlich beim Überschreiten der Grenze Gedankengebilde, die auch der überwissenschaftliche Philosoph nicht wünschen kann — Konfusionen" [1]).

Die genannten Publikationen führen die Gedankengänge in der von uns im ersten Halbbande geschilderten Richtung weiter. Auch in der Fortsetzung der Studie über die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik [2]) treibt der neuartige Begriff des „intelligiblen Diesseits" und der des nicht-sinnlich verstehbaren Stoffes nicht zu den monistischen Konsequenzen, die sie in sich tragen. Zwar treten Intelligibles und Erfahrungswelt, Stoff („Hyle") und Nichtsinnlichkeit zu einer Synthese zusammen, aber der hyletische Dualismus verhindert eine monistische Umgestaltung des gesamten Weltbildes von diesem Punkte aus. Das Verstehbare, Intelligible findet sich als Gegebenheit in der Erfahrungswelt, nicht alles Gegebene ist eben sinnlich Gegebenes. Der hyletische Sensualismus wird überwunden. Scharf aber getrennt bleiben sinnlicher Stoff und unsinnlicher Stoff. Infolge dieser Trennung kann es nicht zu einer engeren Verbindung von Stoff und Form überhaupt kommen. Eine solche wäre dadurch bedingt, daß der unsinnliche Stoff zugleich Formelemente des sinnlichen Stoffes enthielte. Die Relativierung der Trennung zweier verschiedener Gegebenheitsarten würde zur Annäherung ihrer Formungen und damit zugleich zu einer engeren Verknüpfung von Form und Inhalt auf der ganzen Linie führen. An die Stelle zweier Gegebenheitsweisen wäre dann *eine* getreten, die ebenso als sinnlich wie als unsinnlich zu bezeichnen wäre. An Stelle zweier dem Stoff gegenüberstehenden Formarten stände die eine konkrete symbolische Form, der Intelligiblität des Stoffes wie seiner Anschau-

1) A. a. O. S. 236.

2) Logos 18, Heft 2, S. 36 ff.

Digitized by Google

lichkeit und Sinnlichkeit gleich affinit. Denn es gibt ja tatsächlich nur verstehbare Gegebenheit, weil nur Bedeutung erlebt und zu Bewußtsein gebracht werden kann. Auch der anschauliche Inhalt nimmt an der relativen Unanschaulichkeit der Erlebens-„Innerlichkeit" teil. M. a. W.: diese Vereinheitlichung von sinnlichem und unsinnlichem Stoffe und von Stoff und Form müßte auf dem Boden des erlebenden Bewußtseins und der Psychologie stattfinden. Dieser Boden der Vereinheitlichung kommt aber für Rickert nicht in Frage. Denn seine in gewisser Hinsicht monistischen Rettung des Diesseits vor dem Sensualismus ist mit der Preisgabe des seelischen Geschehens an die sinnliche Sphäre eben dieses Diesseits verbunden. „Wir müssen besonders darauf achten, daß schon im Diesseits nicht ‚alles fließt' *wie das körperliche und seelische Geschehen* (Sperrung Verf.), das ist die Einsicht, die uns heute vielleicht am meisten nottut" [1]): Der verstehbare, seinem Begriff nach sinnhafte Erlebnisinhalt kann bei Rickert nicht die Basis für allen Erkenntnisstoff bedeuten. Die Versinnlichung und Verdinglichung, die bei Rickert die Psychologie erfährt, steht dem im Wege. Scheint ihm doch bereits der Begriff der „Struktur" die Psychologie in unangebrachtem Maße aus ihrer Isoliertheit auf das natürliche atomar-isolierte Individuum herauszuführen. „Das Wort ‚Struktur' scheint auf etwas Überindividuelles hinzuweisen und täuscht so darüber hinweg, daß seelisches Sein, als empirisch wirklich, stets einen individuellen Charakter trägt, daß also überindividuell in dieser Sphäre nur allgemeine Gattungsbegriffe vom Psychischen sein können [2]). Für die Identifikation von „Erlebnis" und „Ereignis", den Mangel des Gedankens der Monadizität und Erlebniszeit, die solipsistische Kennzeichnung alles Individuellen glauben wir auf das über Rickerts objektivistischen Psychologiebegriff bereits im 1. Halbbande Gesagte verweisen zu können. An dieser seiner Einstellung hat sich nichts geändert.

Indessen wird Rickerts Theorie des methodenindifferenten zuständlichen Sinnelements Ansatzpunkt für weiterführende Gedankengänge. Hier wird eine Beziehung gestiftet zwischen Gegebenheit und Identitätsform und auch zwischen Erleben und Denken. Dies ist für die Weiterbehandlung des dialektischen Problems bei Rickert von Bedeutung. Geformte Sinngegenstände und zuständliche Sinnelemente sind zu unterscheiden, der unsinnliche Inhalt (der sich hierin übrigens nicht vom sinnlichen unterscheidet) kann in die verschiedenen gegenständlichen Formungen, z. B. sowohl in logische wie ästhetische, eintreten. Er muß für diese methodische

1) Heinrich Rickert, a. a. O. S. 9.

2) Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik, Logos 16, Heft 2, S. 162 ff. und 18, Heft 1, S. 36 ff.

Digitized by Google

Formung jedoch bereits als anschaulich endlicher Inhalt wie als unanschaulich verstehbares Sinnelement in seiner Identität festgehalten werden. Es muß bei der Verschiedenheit methodischer Formungen von demselben Inhalt die Rede sein können. In dieser zuständlichen, noch nicht gegenständlichen Gestalt ist er nicht Objekt des Erkennens, *wohl aber Gegenstand bereits des Denkens.* Die Denkform der Identität vereinigt sich im Gegensatze zu den Erkenntnisformen mit dem „Gegebenen als solchem". Wieder aber wird die monistische Tendenz alsbald durch einen neuen Dualismus kompensiert. Mit dem Zusammentreten von Erleben und Denken sind zugleich Denken und Erkennen auseinandergetreten. Die Grundtendenz dieser Philosophie bleibt es eben, an die Stelle engster, aber in sich spannungshaltiger Verbindungen die Andersheit und Zweiheit zu setzen. Auch zeigt sich in dieser Trennung von Denken und Erkennen wiederum der bereits hervorgehobene Konservatismus Rickerts Kant gegenüber. Der Gegensatz formaler und transzendentaler Logik tritt hier von neuem auf. Auch das Ding an sich wurde von Kant als denkbar, aber nicht erkennbar bezeichnet. Da aber erinnern wir uns des in der Denkpsychologie hervorgehobenen Zusammenhanges zwischen dem Problem des Dinges an sich und dem Vollzug der Erkenntnis. Bei aller geschichtlich bedingten Distanz ist der beim Gegebenheitsproblem wiederauftauchende Gegensatz von Denken und Erkennen und zugleich die Loslösung dieser Frage vom Erkenntnisvollzug nicht zufällig.

Auf der Trennung von Denken und Erkennen beruht nun bei *Rickert* die Auseinandersetzung, die er mit Hegels Lehre von Sein und Nichtsein im Rahmen des Problems der Ontologie vornimmt [1]). Wir stimmen — wie nach früher Ausgeführtem verständlich ist — dem Resultate dieser Kritik an Hegel restlos zu. Wir können uns Rickert auch durchaus in der Beurteilung der ontologischen Metaphysik von heute anschließen. In bezug auf den dazu eingeschlagenen Weg ist die Trennung von Andersheit und Negation ebenfalls nicht zu beanstanden. Auch gegenüber *Heideggers* Versuchen, über Hegels Negation zum existentiellen Nichts herauszuschreiten — er kann nur zur Mystik führen — hat Rickert Treffendes gesagt. Er hat mit Recht auf das Doppelantlitz des Existentialismus hingewiesen, dessen eine Seite der Endlichkeit und Immanenz, dessen andere der mystischen Transzendenz zugekehrt ist. Problematisch aber bleibt die Grundlage dieser Kritik hinsichtlich ihrer scharfen Trennung formaler und transzendentaler Logik. Und auch im Rahmen der Logik selbst hat Rickerts Lehre vom grammatischen Satz und metagramma-

1) H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Kap. „Sein und Nichts", S. 198 ff.

Digitized by Google

tischen Seinsgebilde manches an sich, das gerade Errungenschaften der südwestdeutschen Schule — die Lehre von der Urteilsqualität — merkwürdig bei Seite läßt. Zur Begründung dieser Ansicht muß der Gedankengang der Rickertschen Prädikats-Ontologie im einzelnen betrachtet werden. Rickerts Analyse präpariert nicht weniger als sechs Seinsbegriffe heraus: 1. das Sein der Kopula, 2. das allgemeinste Sein als Prädikatsform, 3. das Sein als psychophysische (sinnliche) Wirklichkeit, 4. das Sein als ideale (mathematische) Existenz, 5. das Sein als verstehbaren Sinn, 6. das übersinnliche Sein oder den Übersinn der Metaphysik. Das erste und das zweite Sein gehören seiner Meinung nach der formalen Logik an und gehen so ineinander über, daß „fast" von ihrer Identität die Rede sein kann. Die Seinsbegriffe 3—6 stellen den ersten beiden gegenüber die erkenntnistheoretischen „Urprädikate" dar, die in allen gegenständlich bedeutsamen Urteilen aufzeigbar sind. Aus diesen Urprädikaten ist das „allgemeinste" Sein durch Verallgemeinerung zu gewinnen. Dieses formale Sein „überhaupt" ist also sozusagen der Klassenbegriff für die einzelnen Seinsarten. Bei der Herausarbeitung eines logischen Minimums an Sinn, des „Modells" eines Sinngebildes, kann diesem allgemeinsten Sein als Prädikat das Etwas als Subjekt zugeordnet werden. Die Formel „etwas ist seiend" kann für das einfachste Sinngebilde einstehen. Dieses Etwas hat sowohl in dieser Formel, aber auch bereits in seiner Verbindung mit den gegenstandsbezogenen Urprädikaten den Charakter der Methodendifferenz. Das allgemeinste Etwas ist Modell jedes möglichen Satz- und Sinn-Subjekts. Es repräsentiert den anschaulichen Inhalt in der Form der Identität, der für die Verbindung mit gegenständlicher Prädikation noch frei, noch zuständliches Sinnelement ist. Die Subjektsform der Identität korrespondiert somit der Prädikatsform des allgemeinsten Seins. Das Sein wird als formal-logische Prädikatsform der Subjektsform der Identität zugeordnet. Im einfachsten Sinngebilde „etwas ist seiend" fallen grammatische und metagrammatische Struktur zusammen. Subjekt, Prädikat und Kopula decken sich hier miteinander im Gegensatz zur Struktur von Sätzen, die gegenständliche Erkenntnis repräsentieren. Prädikat und Subjekt können hier nicht gegeneinander vertauscht, das allgemeinste Sein als Prädikatsform nie zum Subjekte werden. Die Kopula unterscheidet sich als „Ansatz" zur Prädikation auch in diesem primitiven Sinngebilde zwar von der Prädikation, doch hat der Unterschied kaum noch eine logische Relevanz. Die Formel „etwas ist" kann an die Stelle von „etwas ist seiend" treten. Auf das allgemeinste Sein der Prädikation ist wohl eine formale Ontologie, nie jedoch eine Erkenntnistheorie oder gar eine Metaphysik aufzubauen. Nicht mit dem Sein über-

Digitized by Google

haupt, sondern dem Sein des Seienden hat es Erkenntnistheorie als Lehre von den methodendifferenten Urprädikaten zu tun. Die Metaphysik zielt auf das „Sein des Seins" der Urprädikate. Das Kunstprodukt des formallogischen Seins überhaupt ist so allgemein, inhaltslos und gegenständlich ausgehöhlt, daß es nichtssagend wird. Es ist auf alles anwendbar und durch Unbestimmtheit so umfassend, daß ihm kein eigentlicher Gegensatz gegenübergestellt werden kann. „Es gibt nun allerdings *ein* Prädikat, das zu allem Inhalt der Welt paßt. Das ist das allgemeinste ‚Sein' . . . Es ist die allgemeinste Form. Aber die allgemeine Anwendbarkeit dieses Prädikats als Form beruht eben nur darauf, daß es eine bloße *Denkform* ist wie die Identität" [1]). Als solche reine Denkform verharrt es in der tautologischen Sphäre, hat es *keinen Anteil am umfassenden heterologischen Gegenstands- und Weltgesetz.* Es hat kein Anderes sich gegenüber, es besitzt nicht einmal ein Anderes. Es ist zur Rolle des „Schlemihls" der intelligiblen Welt verurteilt, der keinen eigenen Schatten besitzt. Wie sollte Metaphysik als Lehre vom Übersinnlichen, in dem eine Synthese von Sinnlichem und Nichtsinnlichem zum Problem gestellt ist, in solchem letzten Sein ihre Grundlegung finden?

Von der Unterscheidung des Seins als bloßer Denkform und als Gegenstandsform kann nunmehr Rickert seine geistreiche Auseinandersetzung mit Hegels erster logischer Triade vornehmen. Das Sein ist allerdings das Nichts, nämlich das formal logische Sein ist kein Urprädikat des Erkenntnisgegenstandes, es hat nichts zu bedeuten für die erkenntnistheoretische Formlehre. Sein und Nichts fallen zusammen, wenn man sie als solche Urprädikate aufzufassen sucht, wenn man sie im gegenständlichen Sinne deutet. Ihre diametrale Entgegensetzung durch „schlicht-logisches" Denken besteht jedoch zu recht, wenn sie als Erkenntnisprädikate betrachtet werden. Die dialektische Gegensatz-Einheit von Sein und Nichts soll also durch Scheidung der beiden Gegensätze als Denk- und Erkenntnisformen restlos lösbar sein. Auflösung, Trennung des Widerspruchsvollen, nicht ihre Synthese muß auch hier die Parole sein. Hegels Dialektik konfundiere stets Sein und Nichts als Denk- und Erkenntnisformen. Sie müsse im Dienste der Spekulation und des sich selbst bewegenden Denkens allerdings zu solchen Verwechselungen gelangen.

Die Trennung von Denk- und Erkenntnisformen ist schließlich ein Sonderfall der Trennung von Negation und Andersheit. Das formale Denken ist das Andere des Erkennens und in diesem Sinne: Nicht-Erkennen. Sein und Nichts bedeuten in ihm etwas anderes wie im Erkennen. Aber die

1) Rickert a. a. O. S. 142.

Digitized by Google

Andersheit des Erkennens läßt sich nicht durch Negation der Negation dieses Denkens gewinnen. Die konkreten Begriffe des Erkennens synthesieren relatives Sein und relatives Nichtsein. Diese ihre Elemente sind aber nicht durch die Negation des formal absoluten und in dieser Absolutheit nichtigen Seins der formalen Logik zu gewinnen. Der Begriff des relativen Nichts tritt dem des absoluten Nichts gegenüber. Nur wo von vornherein Alternativen vorliegen, ist unmittelbar die Andersheit mit der Negation gesetzt — aber dies beweist ja gerade den Primat der Andersheit vor der Negation. Kann sich doch die heautologische Berufung auf *das* Andere des Selbst auch nur auf die Alternative stützen, die im metaphysischen Logos zwischen dem absoluten Ich und seinem „alter ego" gesetzt ist.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Abwehr der spekulativen Dialektik auch auf anderen Wegen, ohne Wiederaufrichtung des Gegensatzes von formaler und transzendentaler Logik, möglich sein muß. Denn hat nicht Rickert damit *der Tautologie aufs neue Bedeutung eingeräumt*, die er in der Auseinandersetzung mit Kroner zugunsten der radikal heterologischen Stellungnahme bestritten hatte? Das Nichts soll denkbar, ja logisch verstehbar noch ohne Verbindung mit einem gegenständlichen Prädikat, gewissermaßen aus sich selbst heraus sein. Wir sollen den Sinn „viereckiger Kreis" verstehen, diesen also denken können, unabhängig von der Einsicht in seine mathematische Erkenntnisunmöglichkeit. Er ist als Denkinhalt setzbar, noch „bevor" er mit dem Prädikat der mathematischen Nichtigkeit belegt ist. Diese Eigenart der Denkbarkeit soll der nichtige, widerspruchsvolle Inhalt mit jedem anschaulichen Inhalt teilen, mit jenem „Etwas", das bereits kraft der Identität der Subjektsform unabhängig vom Prädikate gesetzt ist und der methodischen Prädikation erst harrt. Indessen ist diese Setzung eines widerspruchsvollen verstehbaren Inhalts im bloßen Denken ebenso unmöglich wie das Für-sich-Bestehen eines anschaulichen Inhalts ohne Beziehung auf den durch die Prädikation repräsentierten Zusammenhang des Erkenntnisprozesses. Nur in der „sofortigen" Verbindung mit seiner gegenständlichen Nichtigkeit ist der Gedanke des viereckigen Kreises überhaupt vollziehbar. Nur im Hinblick auf seine weitere Bestimmung ist die vorläufige Fixierung eines anschaulichen, mit sich identischen Inhalts sinnvoll. *Die Frage nach der Beziehung von Denken und Erkennen, Subjekt und Prädikation, Form und Inhalt, Setzung und Fortgang, Methodendifferenz* und *Methodenbestimmtheit führt unvermeidlich wiederum auf die Probleme des Gegebenen und des Vollzugs.* Aufs neue zeigt sich dabei die unlösliche Verbindung von Gegebenheitsproblem und Vollzugsproblem. Denken, so können wir

Digitized by Google

sagen, ist in demselben Verhältnis unabhängig vom Erkennen wie es das Gegebene vom Bewußtsein ist. Es ist „unabhängig vom" Erkennen, doch nur „für" das Erkennen. Es stellt *ein Moment am Erkennen, eine Phase des Erkenntnisprozesses dar*, die Phase der Fixierung der Termini gegenüber der Relation. Diese erfolgt aber immer schon im Hinblick auf die Relation. Die Unterscheidung von Denken und Erkennen relativiert sich im Hinblick auf den Erkenntnisprozeß und verliert dabei ihre Endgültigkeit. Sie ist vorläufig, wenn der Begriff der Erkenntnis gemäß der Möglichkeit des Erkenntnisvollzugs betrachtet wird. Denn Denken ist Setzung, ist nicht unabhängig vom „Ich denke". Das Etwas, das gedacht wird, ist das Problem, es weist in seinem „für sich" auf das im Fortgange der Erkenntnis werdende Gegenstandssystem an und für sich hin. Denken setzt jene relativen Ganzheiten und Abgeschlossenheiten, die im Fortgange der Erkenntnis sich wieder verflüssigen müssen. Denken fixiert in seiner Identitätsform die Erlebnisinhalte kraft der letzten Struktureinheit von Denken und Erleben. Unter der Bedingung dieser Einheit sind die Erlebnisinhalte doch nur relativ methodenindifferent. Sie sind unabhängig von methodischer Bestimmtheit, aber bereits für diese gegeben. So war das Verhältnis von Denken und Erkennen selbst dialektisch, weil dies bereits das Verhältnis von Anschauen und Denken, von Erlebnis und Gegenstand ist. Die von Rickert aufrechterhaltenen Trennungen verwandeln sich in enge korrelative Verbundenheit von Voraussetzung und Ziel, System und Synthesis, Abschluß und Fortgang. Dialektisch aber sind diese Korrelationen, weil bei ihrer Formulierung der Durchgang durch den Widerspruch erfolgt und im Resultat sichtbar bleibt.

Die Subjekte in der Identitätsform, die in ihrer Vorläufigkeit fixierten Erlebnisinhalte treten in unmittelbare Verbindung mit den Urprädikaten, bzw. mit deren Differenzierung in konkreten Kategorien. Die Subjektsform der Identität ist notwendig neben den Kategorien als formalen Gegenstandsprädikaten anzusetzen. Sie ist echte Subjektsform. Ein allgemeinstes Sein jedoch außer den erkenntnistheoretischen Prädikaten ist ein künstlich „reflexives" Präparat, ein bloßer abstrakter Allgemeinbegriff der Prädikate. Es ist daher keine echte Denkform, der die Prädikate als Inhalte gegenüberständen. Dies allgemeinste Sein ist nicht Form, weil die Form stets einen transzendentalen und konstituierenden Charakter hat, weil es eine formale Logik neben der transzendentalen eben nicht geben kann. Das formale Minimum, zu dem zu gelangen ist, wird durch die Denkform der Identität dargestellt, die sich aber als Subjekts*moment* der transzendentalen Logik des Prädikats einzufügen hat. Nicht ein allgemeinstes Sein der Prädikation verlangt Berücksichtigung, wohl aber ein

Digitized by Google

anderer Faktor: nämlich das „*Ist*“ *der Urteilsqualität.* In der sprachlichen Gestalt der Kopula kommt das Sein der Relation in der Urteilsmaterie, aber zugleich die bejahende oder verneinende Qualität des Urteils zur Formulierung. Rickerts Theorie der Kopula, die metagrammatisch „fast“ zur Deckung mit dem allgemeinsten Sein der Prädikation gebracht wird, befriedigt gerade darum nicht, weil jener Faktor keine Berücksichtigung gefunden hat. Natürlich hängt dieser Umstand mit der nunmehr erfolgten totalen Verweisung des Urteils in die psychologische Sphäre durch Rickert zusammen. Eine Analyse der Beziehungen der Urteilsqualität zu den „Faktoren „Denken“ und „Erleben“ und damit zum dialektischen Problem würde in rein logische Untersuchungen hinein und in unserm Rahmen zu weit führen. Es sei nur bemerkt, daß von diesem Boden aus bei Jonas Cohn durch die Unterscheidung der unvollziehbaren Synthesis der Qualitäten von der vollziehbaren Synthesis der Urteilsmaterien eine Abwehr der spekulativen Dialektik ohne Trennung formaler und transzendentaler Logik erfolgen konnte.

Ein Wort schließlich noch zu Rickerts Fassung des Metaphysik-Problems. Das Übersinnliche kann als Einheit von Sinnlichem und Übersinnlichem zur Debatte gestellt, ja vielleicht postuliert werden. Es könnte eine Wirksamkeit des Geistes, eine Veränderung der Wirklichkeit vom Verstehen eines Sinnes aus, damit schließlich eine Einheit aktiven und kontemplativen Verhaltens garantieren. Tritt nicht indessen auch hier die Metaphysik — wenn auch nur als Problem — mit Ansprüchen auf, die tatsächlich die kritisch gewandte *Psychologie* erfüllt? Ist das *Ich nicht jene Einheit des Sinnlichen und Unsinnlichen*, muß sie noch außerhalb in einem übersinnlichen Jenseits gesucht werden? Auch hier braucht ein monadologisches Philosophieren nicht ins Transzendente vorzustoßen, um zur Synthesis zu gelangen. *Unser* Philosophieren, die uns allein mögliche Philosophie des „kleinen Gottes der Welt“, schafft die uns zugänglichen Synthesen in ihrem absoluten und ihrem zugleich beschränkten Sinne.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

DIALEKTIK UND METAPHYSIK.

1. ZWISCHEN KRITISCHER DIALEKTIK UND METAPHYSIK.

a) Georg Simmel: Die Idee des Lebens und das Leben der Idee.

Kritische Dialektik erschien uns als der philosophische Typus zukunftsgerichteter Gegenwart. Diese These hatte der darstellende und der systematische Teil zu erhärten gesucht. Zur Auferstehung der Metaphysik bekennen sich andere weitverbreitete Richtungen in der Philosophie der Gegenwart. Kritische Dialektik, die von der spekulativen immer wieder abgegrenzt wurde, hat ihre methodische Kraft auch in der Auseinandersetzung mit anderen metaphysischen Versuchen zu erweisen. Hierbei können von den mannigfaltigen Erneuerungsversuchen nur einige für unser Problem wichtige Haupttypen berücksichtigt werden [1]). Zunächst werden Denker dargestellt, die zwischen kritischer Dialektik und Metaphysik stehen. Unter diesen repräsentiert *Simmel* die Annäherung an die intuitionistische Lebensphilosophie, *Natorp* bedeutet den Übergang zu einer idealistischen spekulativen Metaphysik, zu der auch *Liebert* neigt. Unter den ausgesprochen metaphysischen Denkern verkörpern *N. Hartmann* die realistische, *Heidegger* die existentialistische, *Troeltsch* die historistische, *Przywara* und *Wust* die theistische Metaphysik. Die Analyse dieser Typen unter dem Gesichtspunkte der kritischen Dialektik bringt durchaus nicht Heterogenes zusammen; überall stehen ihre Probleme und damit die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie zur Debatte.

Selbstverständlich darf die Unterscheidung zwischen kritischer Dialektik und Metaphysik kein starres Schema sein. Oft sind die Übergänge flüssig. Gleich bei dem ersten der hier zu behandelnden Denker, bei *Georg*

1) Selbstverständlich würden in eine auch nur die Grundlinien der metaphysischen Bewegung der Gegenwart zeichnenden Darstellung *M. Scheler* und *H. Driesch* hineingehören. Jedoch haben diese wieder zum Problem der Dialektik nur sehr indirekte Beziehung.

Digitized by Google

Simmel, kann man sehr zweifelhaft sein, ob er nicht in die Reihe der kritischen Dialektiker zu stellen, ja ob er nicht ihr hervorragendster Repräsentant ist. Der originale Durchbruch zu dieser Denkweise müßte ihm diese Stellung geben, ebenso seine spezifische Geisteshaltung mit ihrer seltenen Mischung „analytischer" und „synthetischer", relativistischer" und „absolutistischer" Elemente. Diese Tatsache ist oft hervorgehoben worden, besonders Jonas Cohn hat die Simmelsche Denk-„Attitüde" mit eindringend liebevollem Verständnis zu charakterisieren gewußt [1]). Auch die zunächst scheinbar nur geistreichen Ergebnisse des Simmelschen Denkens sind gesicherte Resultate kritischer Dialektik geworden. Fast alle ihre von uns behandelten Vertreter zeigen die Spuren seines Einflusses: vom Werke Jonas Cohns gilt das auf der ganzen Linie, aber auch frappante Übereinstimmungen mit der Denkpsychologie, mit der Theorie des Verstehens bei Hofmann, mit den symbolischen Formen Cassirers sind bei Simmel zu finden.

Indessen hat Simmel seine entscheidenden und zusammenfassenden philosophischen Einsichten als Metaphysik des Lebens bezeichnet [2]). Das könnte aber ein bloßer Unterschied des Namens zur kritischen Philosophie sein und würde Simmels Einordnung bei den Metaphysikern nicht rechtfertigen. Diese ergibt sich vielmehr aus dem Überwiegen der „lebensphilosophischen" Motive bei Simmel gegenüber den kritisch-dialektischen. Als Philosoph des Lebens gelangt Simmel zu dialektischen Gedankengängen, die Dialektik wird ihm ein notwendiges Mittel zur Erfassung des Lebens. Aber sie bleibt doch immer ein inadäquates Mittel gegenüber der Lebensunmittelbarkeit. Diese bleibt der ideale Gegenstand des Philosophierens.

Zu den erwähnten gesicherten Ergebnissen der Simmelschen Lebensphilosophie gehört die *Selbstüberschreitung des Lebens*. Man begegnet dieser Einsicht jetzt häufig, ihre ursprüngliche Paradoxie ist beinahe zur Trivialität geworden. „Leben ist das, was sich immer selbst überwinden muß", so hatte es schon *Nietzsche* formuliert. Diesen prophetischen Aphorismus sichert Simmel in subtiler Analyse. Leben ist stets sein eigener Komparativ, stets mehr-Leben und mehr-als-Leben. Die Zeit als Lebensform und das Selbstbewußtsein sind die Hauptbeispiele dieses Urphänomens. „Zeit ist die vielleicht abstrakte Bewußtseinsform dessen, was das Leben

1) Aber auch *Max Adler* hat in einer weniger bekanntgewordenen Studie nach Simmels Tode (Wien-Leipzig 1919) gerade den dialektischen Gesichtspunkt bei Simmel sehr fein herausgearbeitet.

2) Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München, Leipzig 1918.

Digitized by Google

selbst in nicht aussagbarer, nur zu erlebender unmittelbarer Konkretheit ist; sie ist das Leben unter Absehen von seinen Inhalten, weil nur das Leben den zeitfreien Gegenwartspunkt jeder anderen Wirklichkeit nach beiden Richtungen hin transzendiert und erst damit und ganz allein die Zeitausdehnung, d. h. die Zeit realisiert" [1]). Die unendliche Reihe des Wissens wird in demselben Sinne philosophisch gedeutet wie in der Denkpsychologie. Die Reflexion ist Ausdruck der steten Möglichkeit des Bewußtseins über sich herauszuschreiten, aus sich selbst stets ein „höheres" Bewußtsein herauszustellen, das auf das andere heruntersieht und doch mit diesem eines ist. Die Idee der inneren Unendlichkeit des Ichs, seine Schichtung in ein „erlebtes Erleben" und ein „erlebendes Erleben" sind also bei Simmel vorgebildet. Das absolute Ich-Subjekt und das absolute Objekt würden sich hier ohne Zwang als Grenzbegriffe einfügen lassen. Die relative Absolutheit der Ich-Struktur wird erkannt in der Gestalt des Lebens, durch die es jeweils das Ganze seines jeweiligen Momentes ist. Seine monadologische Identität als Einheit „substantieller" und „funktionaler" Identität, die Möglichkeit, sich in „Teile" zu zergliedern und doch immer ganz zu bleiben, wird hervorgehoben. Die Analyse des Ich enthält in sich eine Theorie des Grenzdenkens, in deren Mittelpunkt der Gedanke des Menschen als „Grenzwesen ohne Grenzen" steht. Grenzenlose Begrenzung ist auch hier der Ausdruck einer Relativierung, die zur Absolutierung führt.

In dem Gegensatze von Kontinuität und Individualität des Lebens spitzt sich die Selbsttranszendenz zum biologischen und kulturphilosophischen Widerspruche zu. Das über sich hinausschreitende Leben muß sich biologisch in „Gehäusen", kulturell in geistigen „Gebilden", sozial in „Institutionen" verfestigen, die sein kontinuierliches Strömen begrenzen. Die Individualität tritt als Form der Kontinuität gegenüber. In einer kritischen Philosophie des Selbstbewußtseins sind Form und Inhalt, Gegenstand und Ich gleichwertige Korrelate. In deren gegeneinander gespannter Einheit führt keines der beiden Glieder den Primat vor dem anderen. Demgegenüber bezeichnet die Ungleichwertigkeit von Kontinuität und Individualität bei Simmel den Unterschied von Lebensphilosophie und Bewußtseinsphilosophie. Die Kontinuität erhält den Vorrang, weil sich im „Strome" des Lebens sein absoluter, besser: sein unmittelbar absoluter Charakter zeigt. Vorrang der Unmittelbarkeit tritt an die Stelle durchgängiger Vermittlung und damit tatsächlich Metaphysik an die Stelle des Kritizismus. Die Kontinuität des Lebens und nur sie ver-

1) A. a. O. S. 11.

Digitized by Google

körpert als Moment des Lebens zugleich seine Totalität. Absolutes Leben ist Übergegensätzlichkeit, ist Verschmelzung der Gegensätze von Leben und Nichtleben. *Verschmelzungseinheit und Korrelation* — der Unterschied wird uns geradezu als Leitfaden für die Kritik an der Metaphysik dienen. In dem übergegensätzlich absoluten Begriffe des Lebens stellt die Form den Faktor der Unlebendigkeit im Lebendigen dar. Die Idee des absoluten Lebens soll den Widerspruch von Kontinuität als dem eigentlichen Leben und seiner Verdinglichung in der Form aufheben. Aber diese begriffliche Übergegensätzlichkeit, der spekulativ-dialektische Lebensbegriff ist ja nur inadäquater Begriff der Lebensunmittelbarkeit. Für Simmel gibt es keine begriffliche Erfassung dieser Unmittelbarkeit. So hat für ihn der Durchgang durch den Widerspruch bei der inadäquat begrifflichen Erfassung des unmittelbaren Lebens auch nur symbolische Bedeutung. Das Leben als metaphysische Realität ist für ihn nicht im tiefsten Grunde Geist, wird nicht mit dem Geiste identisch, der es denkt. Die Simmelsche Metaphysik des Lebens teilt mit der spekulativen Dialektik die Idee der Übergegensätzlichkeit. Sie bleibt von ihr durch die Komponente der Unmittelbarkeit geschieden.

Dieselben Strukturen zeigen sich an Simmels Behandlung des „individuellen Gesetzes". Die dieser Frage gewidmete Abhandlung enthält die Elemente seiner Lebensanschauung in umfassender, unübertrefflicher Klarheit. Hier wird gegen den moralischen Rationalismus und Rigorismus um eine auf die Idee der Lebenstotalität gestellte Ethik gerungen. Der moralische Rigorismus und die anarchische Hilflosigkeit gegenüber der konkreten Lebenssituation — so heißt es — entsprechen einander häufig als Folge der Zerfällung des Ich in Sinnlichkeit und Vernunft. In diesen Formen der Ethik wird die Einheit des Lebens in die Diskontinuität einzelner Handlungen zerlegt, die am Maßstabe des Pflichtgebots gemessen werden. Dieses ist zwar in der kantischen Ethik nicht inhaltlich bestimmt, muß aber eine inhaltlich fixierte einzelne Handlung zum Substrat des Gebotes und der Bewertung haben. Bei Simmel erscheint dagegen jede Handlung als individuell totales Glied der individuellen Totalität des Lebens. Den „atomar" gefaßten Handlungen entspricht das Korrelat des inhaltlosen reinen Ichs. „Das reine Ich ist das Korrelat des Lebensbildes als eines bloßen Nacheinander einzelner, je eine selbstverantwortliche Totalität bildender Handlungen"[1]). Die von der Ethik her gewonnene Kritik an der Zerfällung des durch seine Lebens*geschichte* bestimmten Ich in die Ichform und die sinnlichen Inhalte trifft natürlich ganz allgemein die

1) A. a. O. S. 243.

Digitized by Google

Zuordnung von sensualistischer Bewußtseins-Psychologie und intellektualistischer Bewußtseins-Philosophie. Auch bei Simmel tritt das Ich als konkrete Monas an die Stelle einer abstrakten Ich-Substanz. Von dieser Position aus zieht er die Konsequenz, daß das Sollen gar nichts anderes als das *Leben in der Kategorie der Idealität* darstellt. Das individuelle Gesetz ist die Versetzung der wirklichen Lebensganzheit in die Sphäre des Sollens. Es ist zugespitzter Ausdruck einer monistischen Ethik im Sinne des „Werde, der du bist!" Wohl erhält hierbei der Lebensstrom selbst seine Normierung durch die Idee. Er ist der von der ethischen Norm geforderte Fortgang zur eigenen Wesentlichkeit. Ja, es kann in diesem Zusammenhange sogar von einem Urbilde des Lebens die Rede sein. Zugleich aber mit der Idealisierung des Vitalen erfolgt auch die Vitalisierung des Ideellen. „Die Idee lebt." Diesem Satze kommt weit mehr als etwa nur eine bildliche Bedeutung zu. Vielmehr spricht sich auch in ihm der Vorrang des Lebens vor der Idee aus. In der Beziehung zwischen der Idee des Lebensstromes und dem Leben der Idee hat der letztgenannte Gedanke den Primat. Kann es doch von jenem ideellen „Urbilde" des Lebens heißen, daß es selbst nur die „Projektion" der Lebensbewegung in die logische Sphäre darstellt. So wird das Urbild in ein Abbild zurückverwandelt. Das Leben als Idee triumphiert über die Idee des Lebens.

Den stärksten Zusammenhang mit eigentlichen dialektischen Problemen und deswegen mit denkpsychologischen Fragen zeigt der Exkurs Simmels über den Syllogismus bei dieser Erörterung von Leben und Idee. Mit dem Syllogismus ist zugleich die Idee seines Vollzugs gesetzt. Er ist wie die einzelnen seiner urteilsmäßigen Glieder von seinem psychologischen Vollzug unabhängig, normiert ihn aber gerade deswegen. Auch hier aber wird von der Idee des Vollzuges zum Vollzug als Idee weitergeschritten. Der Syllogismus, der den Vollzug normiert, ist selbst von vornherein „idealer Vollzug", d. h. aber: er wird seinerseits von einem als Idee gesetzten Vollzug normiert. Der Syllogismus ist von vornherein „Projektion" und Spiegelung des Vollzugs. Der durch die Idee des Syllogismus normierte Vollzug normiert schließlich als Idee den Syllogismus selber. Auch hier steht das Leben als Idee höher noch als die Idee des Lebens, macht der Lebensstrom in letzter Instanz die Ideensphäre von sich abhängig. „Der geistige Lebensprozeß seines (des Syllogismus. Verf.) Vollzuges muß wie jede Einzelwahrheit sein legitimierendes Gegenbild, seine Idee haben, die sich in dem gleichen Rhythmus, in der gleichen Kontinuität zwischen jenen Einzelheiten, der gleichen Auflösung ihres starren Für-sich-Seins bewegt" [1].

1) A. a. O. S. 112.

Digitized by Google

Wie also ist, kurz zusammengefaßt, Simmels Verhältnis zum spekulativ-dialektischen und zum kritisch-denkpsychologischen Prozeß? In jenem verschmilzt der Vollzug ganz mit dem Gegenstande, er wird zu dessen Selbstbewegung. Dieser objektiven Selbstbewegung steht bei Simmel eine subjektiv-vitale gegenüber. Die „zeitlose Bewegung" des Gegenstandes ist bei ihm *nur* Analogie der Zeitform des Lebens. Im Gegensatze dazu wird im dialektischen Prozeß der kritischen Denkpsychologie auch umgekehrt das Leben in seiner zeitlichen Bewegtheit ein Analogon der Zeitlosigkeit des logischen Gebildes. Im Gegensatze zur Selbstbewegung des Gegenstandes und zu ihrer Auflösung in die Bewegung des Subjekts umschlingt hier die Korrelation Gegenstand und Vollzug als gleichberechtigte Elemente. Das Verhältnis von Vollzug und Idee wird hier behandelt auf Basis der Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand. Idee des Vollzugs und Vollzug als Idee sind zwei einander zugeordnete Elemente dieses Sachverhalts. Bei Simmel steht „hinter" Bewußtsein und Gegenstand das unmittelbare, absolute Leben, das sich erst nachträglich in diese Momente zerlegt. Es bleibt metaphysisch übergegensätzlich gegenüber allen inadäquaten Spaltungen seiner begrifflichen Erfassung.

b) Paul Natorp: Korrelation und Koinzidenz.

Eine Entwicklung des dialektischen Problems in der gesamten Marburger Schule und allen ihren Phasen würde ein sehr interessantes Kapitel aus der Geschichte des Neukantianismus darstellen. Wir behandelten an der sachlich geforderten Stelle Bruchstücke davon. *Paul Natorps* Altersphilosophie weist die charakteristische Zwischenstellung auf, die uns hier beschäftigt. Auch vorher bereits fanden sich bei der Marburger Schule bemerkenswerte Ansätze, vom dialektischen Prozeß im Sinne Platos zu dem Prozeß im Sinne Hegels überzugehen. *Cohens* Lehre vom Ursprung hatte den Hegelschen Tendenzen in der Marburger Schule vorgearbeitet. Aber dieses am Anfang stehende Ursprungsdenken durchdrang nicht die Durchführung seiner Philosophie. In der Natorpschen Altersphilosophie konkretisiert sich dieses Ursprungsdenken, es wendet sich ins Metaphysische, ja es erfüllt sich mit der Emphase einer mystisch gefärbten Religiosität. Der „Ursprung" der Cohenschen Logik exponierte die Wendung des kritischen Idealismus zum systematischen Rationalismus. Mit dem Denken soll ja „angefangen", aus ihm die Empfindung „erzeugt" werden. Enger als in der bloßen Synthesis Kants gestaltete sich im „Ursprung" die Korrelation von Einheit und Mannigfaltigkeit, die Erhaltung der Vereinigung in der Sonderung, der Sonderung in der Vereinigung. Mit dieser Korrelation von Form und Inhalt war zugleich die systematische

Digitized by Google

Korrelation aller Kategorien der Wissenschaftslehre untereinander, die Kontinuität des Aufbaus der Logik gesetzt. Das systematische Motiv der Korrelation bleibt in Natorps Altersphilosophie erhalten und steigert sich. Das rationalistische Motiv aber räumt dem echt dialektischen Streben zur gedanklichen Erfassung einer konkreten Einheit von Universalität und Individualität den Platz. Mit dieser Haltung, die schon in seiner „Allgemeinen Psychologie" zu fruchtbarer Weiterbildung führte, würde sich Natorp durchaus in die Strömungen der kritischen Dialektik einordnen. Die entscheidende Wendung zur Metaphysik erfolgt mit dem *Übergang von der Korrelation zur Koinzidenz.* Bei diesem Übergange ist der Ursprung nicht mehr Exponent der Verbindung von Denken und Sein in allem Erkennen. Die Philosophie schreitet über diese Formel des Bewußtseins hinweg, sie hat nicht mehr in unserem Bewußtsein ihren Ursprung. Der Ursprung soll jetzt eine letzte Einheit bedeuten, aus der Denken und immanentes Sein erst hervorgehen. So wird er zu einem Überbewußtsein, zu einem Logos, der nicht nur gesprochen wird, sondern sich ausspricht, zugleich aber zum „Sein" des (immanenten) Seins, d. h. zu einem echt metaphysischen Übersein. Der Grund der Synthese von Denken und Sein, nicht bloß diese selbst, soll in ihm fixiert werden. Eine ursprüngliche Identität von Denken und Sein in einem absoluten Logos, der zugleich absolutes Sein ist, stellt die grundlegende Bedingung für die Synthesis unseres Denkens mit dem immanenten Sein dar. Aus dem Wechselbezug der Gegensätze ist also ihr „Zusammenfallen", aus Heterologie ist ihre Übergegensätzlichkeit geworden. Aus dieser absoluten Einheit sollen relative Einheit und relative Mannigfaltigkeit, aus dem Überbewußtsein sollen Subjekt und Objekt erst hervorgehen. Vor der Synthesis von Denken und Sein steht die *schlichte Thesis „es ist"*, vor dem „ich denke etwas" präsentiert dieses Etwas sich als denkendes Sein und als seiendes Denken.

Es ist für das Verständnis Natorps entscheidend, seinen kontinuierlichen Übergang von der Korrelation zur Koinzidenz festzuhalten. Die allmähliche Verschiebung dieser Gesichtspunkte macht die charakteristische Nuance seiner Altersphilosophie aus. Keine scharfe Trennung gegenüber der kritischen Periode ist beabsichtigt, ihre letzten Konsequenzen sollen gezogen werden. Kritisch sei der Radikalismus der Frage nach einem letzten An-sich, nie hätte die transzendentale Frage etwas anderes bedeutet. Eine durch Kant nahegelegte Verkennung der kritischen Denkweise sei es, wenn von nachträglicher Synthesis des ursprünglich Getrennten gesprochen würde, „als sei das Ursprüngliche nicht die gegensatzlose Einheit, sondern der Gegensatz" [1]). Natorp macht sich also die Argu-

1) Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen 1925. S. 24.

Digitized by Google

mente zu eigen, die aus der Bewegung von Kant zu Hegel uns geläufig sind. Der absolute Idealismus, der als solcher zugleich absoluter Realismus ist, soll den zu Ende gedachten Kritizismus darstellen. Der Kritizismus selbst wird im Sinne der Einheit von Korrelation und Koinzidenz zu deuten gesucht. Denn in allem echten und konkreten Leben des Logos verbinden sich Sein und Nichtsein. Es spielt sich im heterologischen Zwischenreich der Gegensätze, nicht in der verborgenen Übergegensätzlichkeit ab. Aber die übergegensätzliche Thesis bildet jetzt das Fundament.

Damit aber wird die Altersphilosophie Natorps weder dem Kritizismus noch der Metaphysik gerecht. Denn der Kritizismus muß Korrelation und Koinzidenz trennen, sein „zwischen" den Gegensätzen ist kein „über" ihnen. Er steht als immanente Haltung im Schnittpunkte dieser Gegensätze, nicht an ihrem Ursprungspunkte. Für ihn fallen Gegensätzlichkeit und Ursprung allerdings zusammen. Seine Identität ist selbst Korrelation. Das „ich denke etwas" bildet seine Grundformel: von ihr aus kann weder hinter das Ich noch hinter das Etwas zurückgegangen werden. Die Relativierung des Ursprungs auf *unser* Ich bleibt der unverrückbare Grenzstein gegen jede Identitätsphilosophie.

Auf der anderen Seite ist Natorps Stellungnahme für eine idealistische Metaphysik, *die unvermeidlich in spekulativer Dialektik enden muß*, nicht dialektisch genug. Seine schlichte Thesis ist nicht Synthesis von Synthesis und Nicht-Synthesis. Sie ist Ursprung mehr im Sinne des Fichteschen absoluten Ich als des Hegelschen Geistes. Diese problemgeschichtliche Parallele bestätigt die Zwischenstellung zwischen Kritizismus und Metaphysik. Die Koinzidenz der Gegensätze bleibt in den Tiefen des Logos verborgen, das Prinzip, nach dem der Logos sich — übersatzmäßig — ausspricht, kommt nicht zur Enthüllung. Die Bewegung seiner „Selbstzerlegung", der Prozeß, in dem aus ihm die Spaltungen hervorgehen, wird nicht offenbar gemacht. Es kommt hier gar nicht zu einem solchen Prozeß, die These des Absoluten bleibt statisch den Bewegungen unseres Denkens gegenüber. Es liegt also der von Kroner geschilderte Typus einer reflexionsphilosophischen Erfassung des Absoluten vor. Die Sphäre der Gespaltenheit, des steten Anderswerdens, bleibt für sich und ebenso die Sphäre der Übergegensätzlichkeit. Die Sphäre der Andersheit wird nicht zu der Andersheit des Logos. Nur im übertragenen Sinne kann davon die Rede sein, daß der Logos im Denken eines jeden Zwiesprache mit sich selber pflegt. Wohl soll der Widerspruch auch im Logos seine Stelle haben. Aber das soll im Sinne des „Grenzdenkens" zu verstehen sein: die Grenze ist zwischen Sein und Nichtsein gelegen und gehört deshalb beiden Bereichen an. Aber Grenzdenken ist zwar für unser Denken charak-

Digitized by Google

teristisch, es liegt überall bei dem Erfassen der Urphänomene vor, so auch bei der Einbeziehung der Koinzidenz in das Begreifen der Korrelation. Aber dem absoluten Logos gegenüber muß diese Art des Grenzdenkens versagen. Hier ist es *pseudodialektisch*. Hier stellt es eine aus dem Zwischenreich auf den Ursprungsbereich übertragene Denkweise dar.

Als pseudodialektisch muß auch der Aufbau der Natorpschen Kategorienlehre bezeichnet werden, die im einzelnen Großartiges enthält. Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit bauen sich stufenweise übereinander. Die echte Wirklichkeit ist als Überwirklichkeit und Überendlichkeit von Dasein und Tatsache unterschieden und metaphysisch gekennzeichnet. Sie steht am Ende, die Notwendigkeit steht in der Mitte dieses Schemas. Zweifellos hat die Fassung des Verhältnisses einer überendlichen Wirklichkeit zu einer nur-unendlichen Notwendigkeit unter metaphysischen Gesichtspunkten ihr gutes Recht. Die Charakteristik der Endlichkeit als „schlechter Unendlichkeit", des Widerspruchs als der „Not", die immer wieder „gewendet" werden muß, gehört zu den hinreißenden Partien der Natorpschen Altersphilosophie. „Der Widerspruch, das ist die ‚Not', die ewig droht und ‚gewendet' sein will; der Zwang, der in der ‚Notwendigkeit' liegt, ist der der Überwindung, der Immer-wieder-Überwindung des aus jeder Niederlage doch immer neu sich aufrichtenden und zum Kampfe stellenden ewigen Widersachers, des Widerspruchs. Das ist jenes Nimmer-Enden des Immer-Endens: alles endet eben im Widerspruch, durch den Widerspruch, aber erhebt sich aus dem Immer-Enden auch immer wieder zum neuen Anfangen, Streit Anfangen, weil beim Widerspruch stehen zu bleiben nicht möglich ist, weil notwendig auch ihm selbst widersprochen wird" [1]). Aber gemäß welchem Prinzip, so ist zu fragen, erfolgt denn die Gliederung in Möglichkeit als Noch-nicht-sein (Unterendlichkeit), Notwendigkeit als Wechselbezug von Sein und Nicht-sein (Endlichkeit) und Wirklichkeit als erfülltes Sein (Überendlichkeit)? Das bloße Schema des Fortschritts vom Anfang zu Mitte und Ende bleibt als Gliederungsprinzip zu unbestimmt, wenn nicht gesagt wird, wer in diesen Stadien fortschreitet. Der absolute Logos oder unser Denken? Wenn der Zusammenhang auf den absoluten Logos deutet, wieso wird dann jenes „es ist", das zunächst selbst als Überendlichkeit eingeführt wurde, im Sinne der Vorendlichkeit verwendet? Was berechtigt, Anfang und Ende zu widerspruchsvoller Einheit zu verknüpfen und die Bewegung durch sie hindurchzuleiten? Auf solche Fragen erhalten wir keine Antwort: denn auch Natorps dialektisches Aufbauprinzip verknüpft in unbefriedigender Weise

1) A. a. O. S. 18.

Digitized by Google

die Prinzipien unseres kritischen Denkens mit denen des spekulativen.

Neuleibnizianische Motive in der Durchführung der Kategorienlehre bewähren sich siegreicher als ihre neuhegelsche Grundlegung. Die Auffassung der Substanz als Monade, die dadurch erfolgende enge Verbindung von Gesetz und „Gesetzesvollzug" und schließlich von Theorie und Praxis enthält weiterwirkende Motiven. Wichtig für uns ist auch das Auftreten der „Präsenz" als Abschluß des Kategoriensystems, als Schlußstufe der Kategorien der „Individuation". „Aber damit ist wieder nur gesagt, wie, in welcher Gestalt das letzte Individuale sich darstellen muß...: eben als absolute Gegenwärtigkeit, *Präsenz* oder Parusie; wie gesagt als Gegenwärtigkeit des Ewigen, Ewigkeit des Gegenwärtigen, Einzigkeit des Überendlichen, Überendlichkeit des Einzigen; als das letzte Sich-gebende oder vielmehr Sich-geben, gleichsam sich aussprechen: da bin ich" [1]). Auch die hierbei zum Ausdruck kommende Behandlung des Gegebenheitsproblems ist für Natorps Zwischenstellung zwischen kritischer Dialektik und Metaphysik kennzeichnend. Gegebenheit verwandelt sich in das Postulat der systematischen Totalität. Das liegt durchaus im Sinne der kritischen Analyse. Aber Träger der System-Totalität ist wieder ein metaphysischer Logos, der sich gibt, der sich in jenem „da bin ich" meldet. Ein solches „da bin ich" würde ein Ableitungsprinzip des Gegebenen aus den Formen des absoluten Denkens verlangen. Dieses kann nicht gefunden werden. Um so mehr ist das „Mir gegeben" dem „Sich-geben" und jenem „Da bin ich" dort gegenüberzustellen, wo die Angabe solchen Herleitungsprinzips überhaupt fehlt.

c) Lieberts Grundlegung der Dialektik.

Im ersten „grundlegenden" Bande seines Buches „Geist und Welt der Dialektik" [2]) hat *Liebert* das Programm einer kritischen Dialektik aufgestellt. „Dialektik und Kritik sind bis zu einem gewissen Sinne und in nicht unbeträchtlichem Grade Wechselbegriffe. Keine philosophische ‚Kritik' ist ohne Dialektik möglich und ohne Dialektik durchführbar" [3]). Dieses Ziel seiner Arbeit lag Liebert in Fortführung der Schrift „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" [4]) nahe. In jener Schrift wurden die dialektischen Motive Kants im Übergange zum absoluten Idealismus herausgearbeitet. Die dort erfolgte Belebung der kantischen Antinomienlehre knüpfte an Simmelsche Gedankengänge mit Erfolg an und nahm Problemstellungen aus den Schriften Jonas Cohns und Nikolai Hartmanns vorweg. Lieberts nunmehr vorliegende Grundlegung bringt

1) A. a. O. S. 72.
2) Berlin 1929.
3) A. a. O. S. 186.
4) Berlin 1919.

Digitized by Google

indessen die Keime jener ersten Schrift nicht zur Entwicklung, da sie ins Metaphysische abbiegt und schwer vereinbare Motive miteinander verbinden will.

Die versuchte Vereinigung der kritischen Dialektik mit der Metaphysik führt schon zu einer problematischen Grundsynthese. Ist nämlich Metaphysik „die dialektische Einheit und einheitliche Dialektik aller Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Geistes", so fehlt ihr Unterscheidungsmerkmal gegenüber der positiven Wissenschaft und der kritischen Philosophie. Aber an die Stelle der prinzipiellen Unbestimmtheit dieser Synthese tritt wieder in anderen Wendungen das neukritizistische Prinzip. Liebert gebraucht also den Begriff der Metaphysik sowohl im überlieferten Sprachgebrauche als auch in der kantischen Bedeutung der Metaphysik des Wissens oder der kritischen Philosophie. Auch dabei wäre die sachliche Möglichkeit, die Metaphysik als Kritizismus, den Kritizismus als Metaphysik zu verstehen, noch offen. Die bloß terminologische Gleichsetzung von beidem aber genügt hier nicht. Denn manche Gegensätze werden von Liebert durch ein „Und" miteinander verbunden und als Korrelationen ausgegeben: neben Metaphysik und Kritizismus auch Erkenntnistheorie und Ontologie, Idee und Realität. Die Struktur dieser Korrelationen wird jedoch nicht genügend geklärt. „Die Dialektik ist uns weder eine bloße Form und Methode des Denkens noch eine metempirische Existenz; sie ist uns weder ein bloßer Begriff noch die Hypostase eines solchen in der Gestalt doch keiner wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglichen transzendenten Realität. Sie ist uns ein Begriff *und* (Sperrung L.) ein Sein zugleich, die beide unabtrennbar wechselseitig und damit eben dialektisch zueinander gehören, ohne jemals zusammenfallen zu können" [1]). Ein solcher Gedankengang sucht Korrelation und Antinomie miteinander zu verbinden. Nun herrscht zwar in den grundlegenden Korrelationen Spannungseinheit. Aber ihre einander zugeordneten Pole liegen in ein und derselben Dimension. Vereinigung in der Sonderung und Sonderung in der Vereinigung setzen relativ, nicht absolut heterogene Pole voraus. Kritische Korrelation und metaphysische Identität (oder Über-Korrelation) bedeuten zweierlei. Bei Liebert aber entspricht dem zweideutigen Gebrauche des Begriffs der Metaphysik der zweideutige Gebrauch des Begriffs der Korrelation.

Dieselben Einwände gelten für Lieberts Begriff des „dialektischen Rationalismus". Es gibt für ihn eine immanente Betrachtungsweise des absoluten Logos, die man sich also etwa im Sinne der Hegelschen Logik zu

1) A. a. O. S. 325.

Digitized by Google

denken hat. Neben dieser steht die „Objektivierung, Phänomenologisierung, Empirisierung" in den positiven Wissenschaften. Wie stehen nun diese beiden Formen des Logos zueinander? Der Metaphysiker in Liebert antwortet: sie bilden einen Stufenbau. Logos-Immanenz und positive Wissenschaften bedeuten „verschiedene Stufen in der dialektischen Selbstentfaltung des vernünftigen Geistes" [1]). Damit wäre der Hegelsche Weg der Selbstverwirklichung des Geistes beschritten. Aber er wird keineswegs zu Ende gegangen, sondern der metaphysische Gedankengang lenkt alsbald in die bekannten Geleise der kritizistischen Wissenschaftslehre zurück. An die Stelle der metaphysischen Selbstverwirklichung tritt wieder die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung. Beide gehen ineinander über. Die Alternative zwischen Selbstverwirklichung des Geistes (als metaphysischer Selbstbesinnung) und der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung (als der keine Realität produzierenden Reflexion) ist verflüchtigt.

Die für alle Dialektik wichtigen Beziehungen des „sowohl als auch" und des „weder noch" sind bei Liebert weder alternativ gefaßt noch miteinander verschmolzen. Es gibt die Haltung der schlichten heterothetischen Synthesis, die „sowohl" das Eine „wie" das Andere setzt. Es gibt die Haltung der metaphysischen Dialektik, in der durch die Negation des negativen „weder noch" zum positiven „sowohl als auch" gelangt werden soll. Schließlich gibt es die von uns angestrebte Möglichkeit der kritischen Dialektik, in der die *heterothetische Synthesis selbst dialektisch verstanden, in der im „sowohl als auch" der Durchgang durch das „weder noch" aufbewahrt werden soll.* Bei Liebert ist keiner dieser Typen ausgeprägt. Sondern die metaphysische Haltung der Aufhebung des „weder noch" im „sowohl als auch" wird mit dem rein kritizistischen „sowohl als auch" zu einer scheinbaren Einheit gebracht.

Dieser Tatbestand wird aber nun noch weiter dadurch eklektisch kompliziert, daß auch das „Entweder oder" seinen Platz in diesem System erhalten soll. Das problematische Bündnis zwischen kritischer und metaphysischer Dialektik wird durch das Bekenntnis zu einer tragisch-antinomischen Einstellung ergänzt. Gewiß hat der Antihegelianismus *Kierkegaards* und jede ihm verwandte „aporetische" Richtung kritisch-dialektische Tendenzen in sich. Aber der Absolutismus der Antithese unterscheidet ihn von diesen scharf. Jedenfalls aber ist doch die Antithese gegen die harmonisierende Synthese gerichtet. Liebert aber bringt in die problematische Einheit von Kritizismus und Hegelianismus

1) A. a. O. S. 117.

Digitized by Google

noch die Aporetik als dritte im Bunde. Der dialektische Idealismus ist ihm ebensowohl „Polaritätsphilosophie und Antinomismus als auch Einheitslehre und Harmonismus". So will er sich antiklassizistisch und antiharmonistisch einstellen, nachdem er in Verbindung mit kritischer Transzendentalphilosophie die Grundlagen einer harmonistischen Dialektik entwickelt hatte.

Der Gegensatz zwischen Aporetik und synthetischer Dialektik hängt eng zusammen mit dem Gegensatze zwischen Problem und Lösung. Der Aporetiker gibt dem Problem, der Synthetiker der Lösung den Vorrang. Der erstgenannte verabsolutiert geradezu die Unlösbarkeiten, der zweite verkennt oft auch echte Antinomien. Liebert erscheint der Gegensatz von „Problematizismus" und Rationalismus ebenfalls korrelativ überbrückbar. Jede Lösung hat problemschöpferische Kraft und jedes Problem ist in vorausgegangene oder zukünftige Lösungen systematisch eingeordnet. Gewiß ist eine solche Behauptung vom Standpunkte einer kritischen, erkenntnis-immanent bleibenden Betrachtung berechtigt. In deren Rahmen liegt rationale Korrelation zwischen Problem und Lösung allerdings vor. Aber der aporetische „Problematizismus" (etwa im Sinne N. Hartmanns) will ja aus dieser Erkenntnis-Immanenz ins Ontologisch-Transzendente. Nur die *wesentlich* unlösbaren irrationalen Probleme sind für ihn die echten und eigentlichen. Man kann kritischen Rationalismus diesem Irrationalismus gegenüberstellen, ihn aber nicht mit ihm und beide dann noch mit dem metaphysischen Rationalismus verschmelzen.

2. N. HARTMANNS ONTOLOGIE.

a) Der Begriff und die Abgrenzung der Erkenntnistheorie.

In *Nicolai Hartmann* ist die Problematik des neukantischen „Marburger" Idealismus zu sichtbarem Ausdruck gelangt. Die Entwicklung dieses Denkers verläuft in schroff antithetischer Form: vom logischen Idealismus und den neuhegelischen Ansätzen bei Cohen zur realistisch betonten Metaphysik. Wie gewöhnlich bei der Auseinandersetzung mit eigenen Ausgangspunkten wird die *Abkehr vom Idealismus* in Hartmanns Erkenntnismetaphysik besonders schroff betont. Der Idealismus wird zwar als philosophischer Durchgangspunkt anerkannt, jedoch ausdrücklich als die Hülle eines größeren Kerns bezeichnet. Kritizismus und Idealismus werden zu trennen versucht, Kritizismus und Metaphysik rücken im Gedanken einer kritischen Ontologie zusammen. Die gesamte Wertbetonung dieses Philosophierens fällt auf die Seite des Objekts. In ausgespro-

Digitized by Google

chen objektivistischem Pathos wird die *an sich seiende Sache* absolut gesetzt, und die Unangetastetheit dieses Dinges an sich durch die erkennende Haltung des Subjekts betont. Nicht nur der transzendentale Subjektivismus im Marburger Begriffe der Gegenstands-„Erzeugung" wird abgelehnt. Auch die Haltung des ursprünglichen Kantianismus fällt der objektivistischen Kritik zum Opfer: jeder Versuch, das Objekt vom Subjekt aus begreifen zu wollen, erscheint als grundlegende Abirrung. Bei diesem objektivistischen Kritizismus scheint die Parallele mit *Lask* nahegelegt. Indessen wird Lask ja nicht müde, seine Übereinstimmung mit Kants „Kopernikanismus" zu betonen, der von ihm lediglich von subjektivistischer Einkleidung befreit werden und logistisch gewandt werden soll. Die psychologistischen Reste des transzendentalen Subjekts werden von Lask bekämpft. An der kopernikanisch-antirealistischen Verlegung der Gegenständlichkeit in die Sphäre der Geltung wird bei Lasks logischem Kopernikanismus kein Zweifel gelassen. Hartmanns Haltung ist demgegenüber radikal antikopernikanisch. Die Erkenntniskritik überbietet bei ihm nicht die Überwindung des anthropozentrischen Weltbildes durch den astronomischen Kopernikus mit der Wiederherstellung des Geist-Primates in einer neuen Dimension. Sowohl vom erkennenden Subjekte wie von der Logik wird die Gegenstandssphäre emanzipiert und damit ihr *An-sich* wiederhergestellt. Nicht die Methode der Erkenntnis, nicht die logische Geltung, sondern das *ὄντως ἄν* und die diesem zugewandte *Ontologie* rückt in den Mittelpunkt der Philosophie. Der Zusammenhang mit den Lehren Kants bleibt allein durch die *kritizistische Tendenz* des Hartmannschen Philosophierens gewahrt. Philosophischer Kritizismus soll bei ihm ontologisch und Ontologie soll kritisch verstanden werden. Die Metaphysik soll die Rolle der Prolegomena zu jeder Kritik der reinen Vernunft übernehmen, und der vom Marburger Neukantianismus verworfene kantische Baustein des Dinges an sich soll wieder zum Eckstein des kritischen Gebäudes werden. „Das Ding an sich ist das eigentlich kritische Motiv in der ‚kritischen Philosophie'; erst seine Preisgabe bei den Nachkantianern und im Neukantianismus ist die Preisgabe der kritischen Position" [1]).

Eine Reihe von Gebietsgrenzen werden daher durch Hartmann neu aufgerichtet, die der Neukantianismus zu beseitigen oder zu verwischen gestrebt hat. Dort waren im Zentralgebiet der Erkenntniskritik Logik und Metaphysik enthalten: die Logik wurde in der neuen erkenntnistheoretisch-transzendentalen Logik im positiven Sinne „aufgehoben", die

1) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, Leipzig 1921. S. 142.

Digitized by Google

Metaphysik durch die Erkenntniskritik ersetzt. Mit der Beseitigung des Vorrangs der Erkenntnis zugunsten des An-sich werden Ontologie und Logik gegenüber der Erkenntnistheorie wieder selbständig. Der Name der „Gnoseologie", den diese bei Hartmann erhält, ist vor allem im Sinne der Abgrenzung zur Ontologie geprägt. Er deutet die Spezialisierung ihrer Funktionen im Ganzen der Philosophie bereits an. Der Logik wird der Bereich des idealen, der Ontologie der des realen An-sich zugewiesen. Der logische Gegenstand stellt für Hartmann in engem Anschluß an Husserl ideales Sein dar. Er wird als statisches, völlig subjektloses An-sich im strengen Sinne des Platonismus gefaßt, er ist losgelöst von den prozedierenden Subjekten. Der logische Gegenstand kann nach Hartmann weder als Methode der Wissenschaft, noch als Gedanke eines absoluten Geistes angesehen werden: gegen die szientifische Logistik der Marburger Schule wie gegen den Hegelschen Panlogismus sind die Tendenzen dieser Logik gerichtet. „Logische Gesetze sind weder Denk- noch Erkenntnisgesetze, sondern lediglich Gesetze dieses idealen Seins und der in ihm selbst enthaltenen Relationen" [1]) . . . „das Logische hat keinen Raum für die kategoriale Spannung zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstande, für das unruhige, aller idealen Struktur widerstrebende Verhältnis von Subjekt und Objekt" [2]). Die Logik bleibt der Gnoseologie vorgeordnet, sie entwickelt nicht die immanenten Gesetze des Erkenntnisprozesses, sondern dieser vermittelt ein *Abbild* ihrer Transzendenz. Enger ist freilich noch die Beziehung der Gnoseologie zur Ontologie. Gewiß sind auch deren Gegenstände ebenso indifferent gegenüber dem Erkanntwerden wie die der Logik. Während aber das ideale An-sich-sein nur in unberechtigter Analogie überhaupt als Gegenstand bezeichnet wird (im Gegensatze zur Geltungsphilosophie, in der die Logik die Theorie des Objekts entwickelt), waltet enge Verbindung zwischen ontologischem Objekt und Erkenntnisgegenstand. Durch die Beziehung auf jenes ontologische Objekt erhält die Erkenntnissphäre selbst einen metaphysischen Charakter. *Gnoseologie wird von vornherein zur Erkenntnismetaphysik.*

Die Beziehungen bei den grundlegenden Gebietsabgrenzungen sind indessen noch verwickelter. Die antipsychologistische Tendenz des philosophischen Kritizismus wird natürlich nicht angetastet. Indessen erscheinen auch für Hartmann — ähnlich wie für die Denkpsychologie — Psychologismus wie Logismus als zwei einseitige Pole, die nach Überwindung in einer neuen Haltung verlangen. Nur vom Logismus aus scheint ihm der Psychologismus bisher kritisiert worden zu sein, und ein Satz wie der fol-

1) A. a. O. S. 21. 2) A. a. O. S. 25.

Digitized by Google

gende könnte auch ein Programm der Denkpsychologie formulieren. „Eine genaue Kritik des Psychologismus vom gnoseologischen Gesichtspunkt steht heute noch aus. Sie ist nicht weniger wichtig als die von der Logik geleistete“ [1]). Denn gerade, wenn Logik und Erkenntnistheorie wieder auseinandertreten, wenn logisches und erkenntnistheoretisches Subjekt nicht identisch sein können, weil es ein logisches Subjekt überhaupt nicht gibt, kommt das individuelle psychologische Subjekt wieder zu seinem Rechte. Den Beziehungen, die durch das Objekt von der Gnoseologie zur Ontologie hergestellt werden, korrespondieren die Fäden zur Psychologie auf der Subjektseite. Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten ergibt sich also hier eine verschiedene Zusammengehörigkeit der philosophischen Grunddisziplinen. Die Rolle des An-sich verbindet Logik und Ontologie miteinander bis zu dem Grade, daß vom spekulativen Vertrauen zur Einordnungsmöglichkeit des logischen in den metaphysischen Gegenstand die Rede sein kann. Unter dem Gesichtspunkte der Beunruhigung des Erkennens von methaphysischen Bezirken aus treten Gnoseologie und Ontologie auf eine Seite. Die Rolle des erkennenden Subjekts schließlich stellt Gnoseologie und Psychologie in die gleiche Ebene.

Über alle diese Gesichtspunkte greift bei der philosophischen Grundlegung Hartmanns der *phänomenologische* über. So stark klingt bei ihm das phänomenologische Motiv an, daß es mit dem Grundmotiv des ontologischen Realismus bisweilen zu konkurrieren scheint. In der phänomenologischen Haltung erscheint der Zug zum An-sich spezifisch abgewandelt. Er hat hier die polemische Note gegen die sogenannte „*Standpunktsphilosophie*“. In ihm arbeitet die Tendenz gegen jede „anspruchsvolle Vorentscheidung“ zugunsten der „schlichten Anerkennung eines deutungsfreien Sachverhalts“. Die phänomenologische Parole: „zu den Sachen selbst!“ scheint am ehesten einem Philosophieren entgegenzukommen, das seinen Schwerpunkt im Dinge an sich besitzt. Hier vereinigen sich Phänomenologie und Ontologie. Die Stellung, die Hartmann in seiner früheren idealistischen Periode der phänomenologischen Methode im Aufbau der philosophischen Methoden zugewiesen hatte, wird allerdings auch jetzt nicht ganz verleugnet. In Hartmanns Abhandlung über „Systematische Methode“ [2]) bildete die Deskription der Phänomene einen methodischen Unterbau, über dem sich die transzendentale und dialektische Methode und die systematisch-dialektische Methode des Philosophierens erhob. Auch in jener wichtigen Abhandlung kam bereits der Ansturm der Phänomenologie und der Dialektik gegen den damals noch herrschenden neu-

1) A. a. O. S. 18. 2) Logos Bd. 3, 1912, S. 122 ff.

Digitized by Google

kantischen Transzendentalismus zu bezeichnendem Ausdruck. Im metaphysischen Stadium von Hartmanns Entwicklung hat der phänomenologische Unterbau eine weit mehr als vorbereitende Bedeutung erhalten, eine weit engere Beziehung zur „krönenden Zinne" des gedanklichen Gebäudes. Denn diese wird nicht mehr durch konstruktiv-dialektische, sondern durch die ontologische Theorie repräsentiert, in der die phänomenologische Einstellung der Hingegebenheit an den Sachverhalt geblieben ist. An Stelle der in der Mitte stehenden transzendentalen Methode aber ist in dem neuen Aufbau die *Aporetik* getreten. Der kritisch-idealistische Optimismus dem Problem gegenüber, die Auffassung des Problems als Ausdruck der schöpferischen geistigen Freiheit ist der Betonung der Transzendenz und Unlösbarkeit des echten Problems gewichen. Die Unlösbarkeit wird geradezu zum Kriterium jeder echten Frage. Diese veränderte Stellung zum Problem im Sinne der Herausarbeitung schroffer und unlösbarer Antinomien muß an die dialektische Theologie und ihr Pathos der Transzendenz gegenüber der Kultur-Religiosität erinnern. Die aporetisch behandelten Phänomene werden in der Vollendung des Aufbaus dann der Theorie übergeben, von der natürlich ebenfalls keine Lösung der Aporien erwartet werden kann. Statt dessen wird die Herausarbeitung des ontologischen Hintergrundes der Probleme Aufgabe der abschließenden philosophischen Theorie. Sie setzt die Arbeit der Aporetik nicht eigentlich fort, sondern löst deren wesentlich immanente Betrachtungsweise durch Übergang in eine andere Ebene ab. Das Nebeneinander dieser Methoden, der unvermittelte *Übergang von Antinomie zu ontologischer Homogenität* wird uns als ein Hauptkennzeichen der Hartmannschen Philosophie entgegentreten.

b) Die erkenntnistheoretischen Aporien.

Hartmann sucht in der Auffassung der erkenntnistheoretischen Grundbeziehungen die beiden Faktoren der Korrelation und der Transzendenz miteinander zu vereinigen. Das entspricht genau seinem philosophischen Werdegange vom kritischen Idealismus zum ontologischen Realismus. Die wechselseitige korrelative Bedingtheit der beiden Pole Subjekt und Objekt in der Erkenntnisbeziehung wird mit dem kritischen Idealismus festgehalten. Ihm gegenüber aber wird sie zugleich als Transzendenz gedeutet. Damit tritt Hartmann in Gegensatz zur rationalen Auffassung des heterologischen Prinzips, wie auch zur heautologischen Deutung der Korrelation in Richtung absoluter Identität. Ebenso unterscheidet er sich von ihrer kritisch-dialektischen Auffassung im Sinne eines Spannungsverhältnisses relativ heterogener Faktoren. Sein Miteinander von Korrela-

Digitized by Google

tion und Transzendenz steht allen diesen Deutungen gegenüber. Diese Struktur aber will Hartmann schon aus der Unmittelbarkeit des Erkenntnisphänomens herausschauen. Im Phänomen scheint ihm bereits die Grundaporie des unvermittelten Nebeneinanders von Verbundenheit und Getrenntheit des Subjekts und des Objekts zu begegnen. „In der Grundaporie begegnen sich zwei unabweisbar gegebene Momente des Erkenntnisphänomens: die Einheit der Relation von Subjekt und Objekt und die Transzendenz des Objekts gegen das Subjekt“ [1]). Das bedingungslose Sich-hineinstellen in die Immanenz der Korrelation, deren Glieder durch die Korrelation bestimmt werden und in ihrer Korrelationsfunktion aufgehen, erscheint Hartmann bereits als idealistische Vergewaltigung des Erkenntnisphänomens. Die deutungsfreie Erfassung des Phänomens zeige demgegenüber jenes eigentümliche Hinausschießen der Pole Subjekt und Objekt über den *wechselseitigen Funktionalismus in ein substantielles für-sich-haftes Sein.* Subjekt und Objekt gingen doch nicht darin auf, Erkenntnissubjekt-für (ein Objekt), Erkenntnisobjekt-für (ein Subjekt) darzustellen. Beide besäßen doch ein Sein außerhalb der Erkenntnisrelation. Sie könnten für sich betrachtet werden, und auch ihre Funktion in der Erkenntnis sei von dieser ihrer Substanz abhängig. Die beiden möglichen Betrachtungsweisen der Pole sowohl innerhalb wie außerhalb der Erkenntnis könnten nicht widerspruchslos nebeneinander bestehen, sie schlössen einen Widerspruch ein. Der idealistische Vorrang der rein immanenten, der realistische Vorrang der rein transzendenten Betrachtung werden in gleicher Weise abgelehnt. Das Wesen der Synthesis fordere vielmehr die korrelative wie die isolierte Bestimmtheit in gleichem Maße. Das Nebeneinanderbestehen dieser Postulate ergibt die Antinomie.

Man wird hier bereits zweifeln müssen, ob der geschilderte Widerspruch in der Sache selbst gelegen ist oder nur die von Hartmann um jeden Preis festgehaltene Zusammenzwängung zweier heterogener Gesichtspunkte, des kritischen und des naiv-realistischen, ausdrückt. Die Verbindung von Transzendenz und Korrelation scheint zunächst gleichmäßig auf der Objekt- und der Subjekt-Seite aufzutreten. Das monadische Für-sich des Subjekts und sein „Hinauslangen“ über sich in der „Erfassung“ des Objekts erscheinen ebenso widerspruchsvoll wie die Möglichkeit des Eingehens des transzendenten Objekts in die Erkenntnisrelation. Gerade für die Subjektseite treten daher dialektische Formulierungen auf. „Die Erkenntnisfunktion stellt sich daher als ein dreigliedriger Akt dar: als Heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts“ [2]).

1) A. a. O. S. 73.

2) A. a. O. S. 37.

Digitized by Google

Indessen bleiben alle Analysen Hartmanns von der Grundeinstellung der Objekttranszendenz getragen. Auch bei der Grundaporie hat daher die Antinomie des Objekts Sonderstellung und Vorrang. Mit der erkenntnistheoretischen Ur-Korrelation nehmen auch andere erkenntnis-theoretische Grundstrukturen: das Wissen des Nichtwissens im Problem, Antizipation und Hypothesis im Erkenntnisprozeß an dem Widerspruche von Beziehung und Nichtbeziehung teil.

Die Verbindung der widersprechenden Motive in Hartmanns Gnoseologie spiegelt sich ganz besonders deutlich im Begriffe des *Transobjektiven*. Er kann geradezu als Schlüsselbegriff seiner gesamten Erkenntnistheorie angesprochen werden und würde in seiner aporetischen Struktur zur Grundlage einer Dialektik werden, wenn für Hartmann die Aporien eben nicht den Ausgangspunkt der Ontologie, sondern der Dialektik bilden würden. *Das Transobjektive bedeutet das gnoseologische An-sich*, das weder mit dem gnoseologischen „Für-uns" (dem Immanenten) noch mit dem eigentlich Ontologischen (dem transzendenten *Sein*) zusammenfällt. Der Begriff des Transobjektiven charakterisiert die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes gerade als solchen. Dieser transzendente Erkenntnisgegenstand ist durch seine Bedeutung *für* die Erkenntnis gegenüber der von jeder Beziehung auf die Erkenntnis losgelösten „seienden Sache" gekennzeichnet. Er deckt sich zwar inhaltlich mit einem Teile von dieser, wahrt aber die Beziehung zur Erkenntnis. Er soll andererseits durch seine Transzendenz von dem *immanenten Gegenstandsbilde im Bewußtsein*, vom subjektivierten Erkenntnisgegenstande unterschieden sein. Die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes bedeutet die *Unabhängigkeit des gemeinten Gegenstandes von diesem Meinen selbst*. Im Gegensatze zum Idealismus begnügt Hartmann sich nicht, diese Unabhängigkeit als einen *Wertindex* des Gemeinten in diesem selbst aufzufassen. Für ihn erschöpft sich der Gegenstand nicht in der Dignität und Allgemeingültigkeit der immanenten Geltungsphilosophie. In Konsequenz der realistischen Einstellung wird das geltungsphilosophische Prädikat der Unabhängigkeit zum seinsmäßigen Prädikate der Transzendenz. Der durch dieses Prädikat *wesenhaft* gekennzeichnete Gegenstand steht dann als transzendenter Gegenstand dem erkennenden Subjekte gegenüber.

Mit den typischen Mitteln der *Hypostasierung*, die sich als Treue zum Gegebenen, zum Phänomen ausgibt, wird so von Hartmann das ontologische An-sich im erkenntnistheoretischen Bezirke angesiedelt. Dem Postulate der Erkenntnismetaphysik entsprechend erscheint das ontologische Moment zunächst im gnoseologischen Gewande. Die Erkenntnistranszendenz des Erkenntnisgegenstandes wird zum Einfallstor des

Digitized by Google

metaphysischen Realismus in die Erkenntnistheorie. Diese Verbindung von Motiven muß man sich also vor Augen halten, um die Definition des künstlichen Gebildes des Transobjektiven zu verstehen. „Obgleich es der Erkenntnisrelation als solcher transzendent ist und über ihr ‚objectum' hinausliegt, kann es doch nach Analogie des Objekts gedacht werden und darf daher zum Unterschied von anderweitigen Typen des Transzendenten als ‚das Transobjektive' bezeichnet werden" [1]).

Außerordentlich problematisch ist auch der Weg, auf dem Hartmann den Begriff des Transobjektiven zu gewinnen sucht. Hierbei bildet der Begriff des Gegenstandsbildes im Bewußtsein den Ausgangspunkt. Durch den Gegensatz zu diesem objectum, dem im Subjekt reflektierten ihm „entgegengeworfenen" Gegenstand wird das Transobjektive zu bestimmen gesucht. Dem objectum *als dem bereits erkannten Gegenstande* steht das Obiciendum, das zu Erkennende gegenüber. Der bereits erfaßte Gegenstand bzw. das jeweils Bekannte an dem Gegenstand ist angeblich durch seine *wesenhafte* Objektstellung zum Subjekte gekennzeichnet. Der Gegenstand, in diesem Sinne geht im Objektsein auf. Weder die an sich seiende Sache noch die Totalität des Erkenntnisgegenstandes aber soll in diesem Sinne wesentlich Objekt sein. Denn dem in die Subjektssphäre hineinragenden, von der Erkenntnis beleuchteten Teile des Gegenstandes steht die unendliche Schicht gegenüber, mit der er in das ontologische An-sich hineinragt. Diese Schicht des Gegenstandes ist für Hartmann das wesenhafte Obiciendum, dasjenige, was am Gegenstande *stets* das zu Erkennende bleibt. Objectum (das Erkannte) und obiciendum (das zu Erkennende) werden also in Hartmanns Deutung zu *Wesensunterscheidungen* innerhalb der Gegenstandssphäre. Die scheinbar harmlose Unterscheidung des *bereits* Erkannten und des *noch* zu Erkennenden verwandelt sich bei Hartmann in einen solchen Wesensgegensatz. Die Nicht-Deckung des Erkannten und zu Erkennenden verschiebt sich zur prinzipiellen Inadäquatheit. Der ursprünglich im Stoff gelegene Gegensatz wird zu einem formalen Gegensatze. Das zu Erkennende verlagert sich damit in das *Erkenntnis-Jenseits*. Der der Erkenntnisaufgabe zuzuordnende Gegenstand wird dem Erkenntnisprozesse gegenüber transzendent. So weist die Erkenntnisaufgabe selbst in das Transzendente. Der durch die Beziehung zum Objekt wesenhaft charakterisierte Gegenstand (der im Objektsein aufgehende) kann geradezu (freilich in einem anderen Sinne wie in dem Terminus *Meinongs*) als das „Objektiv" bezeichnet werden. Dadurch gelangt sein Wesensgegensatz zum Transobjektiven bereits sprachlich zur Formulierung.

1) A. a. O. S. 40.

Digitized by Google

Trotz dieser prinzipiellen Unterscheidung des vom Subjekt angetasteten und mitbedingten „Objektivs" und des Transobjektiven bleibt die Grenze zwischen ihnen flüssig. Handelt es sich doch bei dem Transobjektiven eben um das gnoseologische An-sich, das auch in seiner Erkenntnistranszendenz erkenntnisbezogen bleiben muß. Gewiß kann es heißen: „Wenn also irgend etwas als gegeben gelten darf, so ist es diese Tatsache, daß Erkenntnis immerfort durch das Außenliegen ihres Schwergewichts über sich hinausgezogen wird und gleichsam in perennierendem Außersichsein begriffen ist" [1]). Dennoch bleibt dieser außerhalb liegende Schwerpunkt der Erkenntnis zugeordnet, bleibt dieses Jenseits *ihr* Jenseits, in das sie fortschreitend eindringt. Wiederum zeigt sich hier deutlich die Antinomie zwischen korrelativer Verknüpfung und Transzendenz. Der wesenhaften Entgegensetzung von Objektiv und Transobjektiv haftet ihre Ableitung aus dem unwesentlichen Gegensatze des Erkannten und Nichterkannten an, der zeitlich im Sinne des „Bereits" und des „Nochnicht" relativierbar erscheint. Die flüssige Grenze zwischen Objekt und Transobjektiv wird ausdrücklich der festen Grenze zwischen Intelligiblem und Transintelligiblem gegenübergestellt. Das Transobjektive bildet den erkennbaren (intelligiblen) Teil der ontologischen Sphäre, das Transintelligible macht ihren größeren unerkennbaren Bestandteil aus. Das Transobjektive hat somit einen der Rolle von Ausdehnung und Denken in der spinozistischen Metaphysik analogen Charakter. Es ist ein zugängliches „Attribut" aus der unendlichen Möglichkeit ontologischer Attribute. Es ist Inbegriff dessen, was vom Ontologischen zum „Vorschein" gelangt, in die Erscheinung tritt. Es gehört in seiner zwiespältigen Struktur auf der einen Seite bereits dem ontologischen Bereiche an. „Im ‚Dinge An-sich' als dem *ontologischen Ansichsein* wurzelt das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes, wie auch die Erkenntnisrelation in der Seinsrelation wurzelt und ganz von ihr getragen und in sie eingebettet ist" [2]). Es ist auf der anderen Seite als das zu Erkennende und Erkennbare der Immanenz zugewandt. Das tritt vielleicht am deutlichsten dort hervor, wo das Transobjektive dem Begriffe „mögliche Erfahrung" bei Kant gleichgesetzt wird. Mögliche Erfahrung ist in der Tat ein Obiciendum gegenüber dem objectum der wirklichen Erfahrung. Der Gegenstand möglicher Erfahrung selbst ist eben für die realistische Haltung das der Erkenntnis Transzendente, jedoch von ihr zu erfassende Ding an sich.

Im Begriffe des gnoseologischen An-sich kommt recht eigentlich der naive Realismus erkenntnistheoretisch wieder zu Ehren. Denn dieser

1) A. a. O. S. 196. 2) A. a. O. S. 48.

Digitized by Google

meint mit dem An-sich nicht das transzendentale Objekt außerhalb der Erfahrung, sondern den Erfahrungsgegenstand selbst. Das gnoseologische An sich ist das in das erkenntnistheoretische Bewußtsein erhobene „*Ding*" des naiven Realismus. Die Bewährung der Reflexion an diesem soll die kritische Ontologie von den erkenntnistheoretischen „Standpunkten" unterscheiden. Der naive Realismus wird zum „exemplum crucis" der Theorie, seine Begreiflichmachung und seine ihn rechtfertigende „Aufhebung" hat die Theorie zu leisten. Zwar wird bei dem naiven Realismus zwischen seiner instinktiven Bejahung der Unabhängigkeit des Gegenstandes und seinem Vertrauen in die adäquate Abbildung des Objekts unterschieden. Die letztgenannte Haltung wird abgelehnt. Dennoch nähern sich die ursprüngliche Forderung der Standpunktindifferenz und der naive Realismus bei Hartmann immer mehr aneinander an. Auf der ganzen Linie erhält das Objekt seine Sonderstellung, seinen Vorrang dem Subjekte gegenüber. Vom Objekte erfolgt der Zugang zum Transzendenten. Deshalb korrespondiert auch dem Begriffe des Transobjektiven kein korrelativ-symmetrischer Begriff des Transsubjektiven. Das Transsubjektive müßte analog zum Transobjektiven das Subjekt außerhalb seines Subjektseins-für (das Objekt) bedeuten. Während das Objekt im Heraustreten aus der gnoseologischen Korrelation als transobjektives nicht mehr Objekt ist, bleibt das Subjekt in der Gestalt des Transsubjektiven als Subjekt erhalten. Dieser Gegensatz ist eben nur dadurch möglich, daß das Objekt von vornherein mehr als Objekt ist, während das Subjekt Nur-Subjekt ist und die Immanenz repräsentiert.

c) Gnoseologie und Ontologie.

Im gnoseologischen An-sich war das ontologische bereits zum Vorschein gekommen. So wurde die Erkenntnislehre die Vorhalle der Seinslehre. Die Gnoseologie ist das *πρὸς ἡμᾶς* Frühere, ist unser Weg zur Seinslehre. So wird sie zur ratio cognoscendi des Ontologischen. Aber das ontische An-sich, die seiende Sache, war ihrerseits schon im Hintergrunde des gnoseologischen An-sich aufgetreten. So wird die Ontologie zur ratio essendi der Gnoseologie.

So bestechend solche Formulierung zunächst klingt, so verbergen sich in ihr doch mannigfache Schwierigkeiten. Die Wendungen von der Gnoseologie als ratio cognoscendi der Ontologie, der Ontologie als ratio essendi der Gnoseologie sind zunächst terminologisch irreführend. Wohl können erkenntnistheoretische Einsichten den Erkenntnisgrund für ontologische Einsichten darstellen: zwischen diesen Einsichten kann sowohl logische wie psychologisch-zeitliche Abhängigkeit obwalten. Erkennt-

Digitized by Google

nistheoretische Sätze könnten ontologische Sätze sachlich bedingen. Erkenntnistheoretische Einsicht könnte der ontologischen im Erkenntnisprozesse zeitlich vorangehen, wobei dieses zeitlich-psychologische prius zugleich von logischer Bedeutung wäre. Die Ontologie kann jedoch nicht ratio essendi der Gnoseologie sein, da es sich ja hier um zwei „Logien", nicht um zwei Seinsweisen handelt. Nicht die Erkenntnistheorie, vielmehr nur die Erkenntnis selbst als reales Gebilde (damit natürlich auch die Erkenntnis der Erkenntnistheorie) kann auf ein anderes Sein zurückgeführt werden. In diesem Falle wird die Erkenntnis ihrem Sein, nicht ihrer Bedeutung nach betrachtet. Innerhalb des Zusammenhanges der *Erfahrung* stellt die Kausalität den Realgrund, die ratio essendi, dar (bzw. ihre Abwandlung zur psychologischen Determination). Die von der Ontologie behandelte ratio essendi weist jedoch über den Erfahrungszusammenhang heraus ins Transzendente, und zwar nicht nur im Sinne des Transobjektiven, sondern auch seiner transintelligiblen Bestandteile. Diese ratio essendi muß mithin *transkausal* sein. Alle empirische Erkenntnis sucht ratio cognoscendi und ratio essendi miteinander zu vereinigen: die ratio cognoscendi tritt auf in einem Geltungszusammenhang von Urteilen, der seinerseits einem Sachverhalt-Zusammenhang zugeordnet ist. Erkenntnis zielt stets auf diese Korrespondenz von Urteils- und Sach-Zusammenhang, von Begreiflichkeit und Wirklichkeitserfassung. Wo die ratio cognoscendi und die ratio essendi auseinanderfallen, ist der psychologische Erkenntnisvorgang aus angebbaren Gründen nicht an den Zusammenhang der Sache angepaßt. Diese Inadäquatheit bezieht sich dann aber nicht bloß auf den von den Urteilen gemeinten realen Sachverhalt, sondern bereits auf den Geltungszusammenhang dieser Urteile selbst: „Essenz" und „Existenz" treten hier in gleicher Spannung zum erkennenden Subjekte auf. Diese Situation bedeutet innerhalb der normalen Erkenntnis den in seiner Abweichung von der Norm erklärbaren Ausnahmefall. Wo die Diskrepanz zwischen ratio cognoscendi und ratio essendi prinzipiell und unaufhebbar ist, stehen wir bei einem typisch dialektischen Komplex. Und zwar handelt es sich hier stets um die *Dialektik des Anfangs*. So ist etwa in Hegelscher Logik der Ausgang vom Sein ratio cognoscendi der Idee, die Idee aber ist ihrerseits ratio essendi des elementaren und abstrakten Anfangs mit dem Sein. Das dialektische Ineinander von Anfang und Ende findet hier seine Lösung in der konstitutiven Rolle des Prozesses, der erst an seinem Ende die ihn von Anfang an bewegenden Prinzipien hervortreten läßt. Hier wird die ratio cognoscendi („unser Erkennen"!) zum schöpferisch negativen Momente der ratio essendi des Geistes, dessen Selbstentfremdung als Durchgangsstadium

Digitized by Google

zu seinem Selbstbewußtsein. In dieser voll entfalteten Metaphysik wirkt sich in jedem Schritte des Erkenntnisprozesses die ursprüngliche Spannung der ratio cognoscendi und der ratio essendi aus, die zu ihrer dialektischen Endlösung hindrängt.

Bei Hartmann fehlt die Auswirkung der Diskrepanz zwischen ratio cognoscendi und ratio essendi in einer Revolutionierung des Gesamtaufbaus. Es hat dies seinen Grund in Hartmanns *irrationalistischer Durchführung dialektischer Ansätze*, die sich als seine entscheidende Haltung zum Problem der Dialektik zeigt. Die prinzipielle Antinomie zwischen ratio cognoscendi und ratio essendi im Verhältnis von Gnoseologie und Ontologie bedeutet den dialektischen Ansatz der Problemstellung. Aber in der Lösung kann von Hartmanns realistischen Prämissen aus der Gedanke der *ratio* essendi nicht durchgehalten werden. Bei ihm kann vielmehr nur von einer „irratio essendi" die Rede sein. Die Seinsgründe der Erkenntnis gelten zwar als unerschütterliche Gewißheit, aber sie bleiben unbegreiflich, im Irrationalen und Transintelligiblen verborgen. Denn gerade dieses letztgenannte Prädikat unterscheidet ja die ontologische von der gnoseologischen Sphäre und auch vom gnoseologischen An-sich, dem Transobjektiven. So kommt es zu keiner dialektischen Verschmelzung der beiden Formen der ratio, nicht einmal zu ihrer Angleichung. Diese ist durch den prinzipiellen Irrationalismus der Ontologie, in der aller Schwerpunkt des philosophischen Aufbaus gelegen ist, ausgeschaltet.

Gewiß liegt in der Ablehnung einer dialektischen Verschmelzung der relativ rationalen Erkenntnistheorie und der irrationalen Ontologie bei Hartmann auch ein kritisches Motiv. Eine rationale synthetische Ontologie wird von ihm zugunsten einer kritischen und analytischen Ontologie abgelehnt. Das System des Seins und das System der Philosophie bleiben für ihn divergent. Auch er bekennt sich zum offenen System. Jenseits der Erkenntnis erst im Sein „schließt es sich". Diese letzte Wendung kennzeichnet den Irrationalismus, der ein erkennbares System des Seins ausschaltet. Aber es bleibt eben bei einem vollen Dualismus der Ontologie und der Gnoseologie. Kritische Ontologie ist nicht mit kritischer Erkenntnislehre verschmolzen, jene gestaltet nicht diese kritisch-dialektisch aus. Das Irrationale wird nicht zum „Moment" innerhalb des Rationalen. Kritische Ontologie steht vielmehr als ein in sich gewisser Rationalismus der Erkenntniskritik unverbunden gegenüber. Die Erkenntnisbeziehung ist zwar Beziehung auf den transzendenten und irrationalen Sachverhaltund dadurch partial irrational geworden. Aber auf der anderen Seite wird das Sein nicht partial rational. Es bleibt, von den Erkenntnisaporien, in denen sich das Ringen zwischen Rationalem und Irrationalem abspielt, vielmehr unberührt.

Digitized by Google

Durch die oben geschilderten Strukturen ergibt sich *das Nebeneinander von gnoseologischer Antinomie und ontologischer Homogenität geradezu als Grundformel des Hartmannschen Gedankenaufbaus.* Denn die ontologische Sphäre ist trotz ihrer Irrationalität seiner Überzeugung nach in sich homogen gestaltet und besonders dadurch von der gnoseologischen abgehoben. Auch darin liegt eine weitere Annäherung an dem naiven Realismus und sein Vertrauen zu den Dingen an sich. Es taucht zwar auch der Begriff der Seinsaporie als Gegenstück zur Erkenntnisaporie an mehreren Stellen auf. Jedoch bleibt es schließlich bei der Auffassung der Antinomie allein als Ausdruck der Inadäquatheit des Verstandes dem Sein gegenüber. „Das Wesen der Antinomie dürfte demnach sich auf eine einfache Formel bringen lassen: widersprechend ist weder das Seiende an sich, noch der Verstand an sich, sondern nur die Zumutung, daß der Verstand das Seiende restlos erfassen solle. Die Antinomie ist das indicium der Unangemessenheit des Seienden für den Verstand" [1]).

Eine Lösung im Sinne der Homogenität der Seinssphäre hatte sich ja bereits mit dem Begriffe des Transobjektiven angebahnt, der den kontinuierlichen Übergang vom Denken zum Sein gewährleistete. Diese Kontinuität stand im Gegensatz zu der antinomischen Transzendenz der Pole innerhalb der Erkenntnisrelation selbst. Aber indem im Transobjektiven uns ein Attribut des unendlichen Seins präsentiert wird, haben wir ja einen direkten Zugang zu diesem von jeder, selbst der vorwissenschaftlichen Erkenntnis aus. Mit der Kontinuität stiftenden Rolle des Transobjektiven schließt sich mithin die Kluft zwischen Erfahrungsmöglichkeit und überempirischer Realität im Sinne eines einheitlich transzendenten die Erscheinung und die intelligible Sphäre gleichmäßig in sich schließenden Seins. Denn was gnoseologisch als Transobjektives charakterisiert wird, erhält seine ontologische Kennzeichnung als *Erscheinendes* „hinter der Erscheinung". Das Erscheinende ist das Transobjektive seiner ontologischen Valenz nach. Das Erscheinende ist deshalb genau so scharf von der Erscheinung unterschieden wie das Transobjektive vom „Objektiv". Die Erscheinung ist lediglich Repräsentant des Dinges im Subjekt. Das Erscheinende aber ist das Ding an sich selbst, das als Subjekt der Erscheinung, als ihr substantieller Träger hinter der Erscheinung steht. Allerdings erscheint das Ding an sich nur teilweise, sein transintelligibler Teil bleibt ganz jenseits der Erscheinung. Daher kann das Ding an sich als *teilweise Erscheinendes hinter der Erscheinung* seine endgültige Bestimmung erhalten. Eine durchgehende Transzendenz aller Objektschichten ergibt sich,

1) A. a. O. S. 208.

Digitized by Google

die vom sinnlich Gegebenen über das empirische Sein und das Erscheinende zum Nicht-Erscheinenden hindurchführt.

Es ist in diesem Zusammenhange sehr charakteristisch, daß Hartmann seine Lehre vom Ding an sich scharf von der kantischen Ideenlehre abzugrenzen sucht. Das geschieht nicht nur, um ihres „Idealismus", sondern gerade auch um ihrer Dialektik willen. Denn in der kantischen Ideenlehre ist das Absolute ja nicht nur als Aufgabe, sondern als in sich antinomische Aufgabe formuliert. Zwischen der empirischen Reihe und der Totalität der Bedingungen besteht eine Kluft, die das Erkennen nur durch einen Sprung überbrücken könnte. Da ihm von Kant diese Fähigkeit abgesprochen wird, kann es nur zu unendlicher Annäherung kommen. Der Begriff der unendlichen Annäherung bleibt ein negativ dialektischer Begriff, den erst die spätere metaphysische Dialektik ins Positive wendet. Bei Hartmann aber wird diese Charakterisierung der transzendenten Sphäre durch die erkenntnismäßigen Relationen abgelehnt. Es kann also von einer in der Realität selbst gelegenen Dialektik bei ihm keine Rede sein. Denn diese Realität wird nur teilweise den Erkenntniskategorien zugänglich. Sie hat ihre eigene übergnoseologische „Logik des Seins". In dieser kann, was für die Erkenntnis Antinomie bedeuten würde, lückenlose Homogenität darstellen. Auf eine solche Homogenität des Seins. die sich in der gleichmäßigen Transzendenz aller Objektschichten spiegelt. vertraut Hartmann tatsächlich. Aus diesem Grunde ist seine endgültige ontologische Loslösung der Subjekt-Objekt-Aporien auch von einer überraschenden Simplizität. In ihr ganz besonders gelangt der sublimierte naive Realismus zum Ausdruck. Die sich zwischen Subjekt und Objekt abspielende, innerhalb der Erkenntnis begründete Aporetik verschwindet bei dem Übergang ins Ontologische zugunsten der einfachen Konstatierung, daß Subjekt und Objekt in dieselbe Sphäre des Seins eingebettet sind. „Das Subjekt und seine Objekte sind seiende Diener derselben Seinssphäre und beruhen auf denselben allgemeinen Realitätsbedingungen. Sie stehen auch abgesehen von aller Erkenntnis in mannigfachen Relationen, durch die sie in einen realen Seinszusammenhang gebunden sind, einen Existenz- und Lebenszusammenhang, der weiter, größer und fundamentaler ist, als der Zusammenhang der Erkenntnisrelation und in diesem schon vorausgesetzt ist" [1]).

Was bedeutet im Grunde diese ontologische „Lösung" der gnoseologischen Antinomien? Wird hier nicht tatsächlich eine Unbegreiflichkeit durch die andere ersetzt, ist nicht die Theorie, die als Lösung der erkennt-

1) A. a. O. S. 157/58.

Digitized by Google

nistheoretischen Verlegenheit auftritt, nur eine als unproblematisch *ausgegebene* Wiederholung der Aporie selbst? Für die Erkenntnisrelation macht jenes „auch außerhalb" ihrer funktionalen Glieder, deren mögliche Einbettung in einen Existenz- und Lebenszusammenhang, die Aporetik aus. Mit der bloßen Veränderung des Betrachtungsvorzeichens der Gnoseologie zu dem der Ontologie wird dieselbe Relation zwischen Subjekt und Objekt als unproblematisch ausgegeben, ja sie wird zur Lösung ihrer eigenen Schwierigkeiten benutzt. Sie ist zwar ebensowenig begreiflich wie die Grundaporie, ihr gnoseologischer Doppelgänger, ja diese Irrationalität ist durch Hinzunahme der transintelligiblen Sphäre noch gesteigert. Indessen wird nunmehr auf der ganzen Linie *aus der gnoseologischen Not eine ontologische Tugend gemacht.* Die ursprüngliche Getrenntheit der beiden Pole, wie sie sich in der Deutung ihres Gegenübers als Transzendenz äußerte, wird zu ursprünglicher Verbundenheit. Die ontologischen Relationen machen die gnoseologischen Aporien nicht begreiflich, sie sind ihre Verdoppelung unter Abschneiden jeder weiteren Analyse und Problematik. Der vorliegende circulus vitiosus entspricht dem geforderten Einklang mit dem naiven Realismus, der das Erkenntnisproblem löst, indem er es durch dogmatischen Machtspruch beseitigt. Gewiß hat Hartmann darin recht: auch ein rationalistisch panlogistischer Idealismus beseitigt das Erkenntnisproblem in der Identität von Erzeugung und Erzeugnis. Er verwandelt es in eine Tautologie. Aber die unvermittelte Verwandlung gnoseologischer Antinomik in ontologische Problemlosigkeit tut dies nicht minder. Im Panlogismus wird die „gespannte" Heterologie in absolute Identität umgesetzt, hier soll die Antinomie unproblematisch werden, indem sie mit ontologischen Vorzeichen versehen wird. Der Begriff der Seinsrelationen, auf die alle Erkenntnis- und Bewußtseinsrelationen zurückgeführt werden, ist eben selbst als Verbindung von Sein und Relation ein in sich widerspruchsvoller Begriff. Die gnoseologische Antinomie ist nur zurückgeschoben, wenn es mit dem bezeichnenden realistischen Pathos heißt: „Alle Relationen sind im Grunde Seinsrelationen, mögen sie nun das Bewußtsein berühren oder nicht. Das Bewußtsein ist vollkommen getragen von sich in ihm kreuzenden Seinsrelationen; es besteht durch sie, hat in ihnen seine Bedingungen, ist in sie eingebettet"[1]). Mit jenen Seinsrelationen werden *irrationale Relationen* hingenommen, und zwar dieselben, die über die gnoseologische Position heraustrieben. Die Seinsrelationen stellen sich dort ein, *wo eine dialektische Lösung erwartet werden müßte*, sie dienen recht eigentlich dazu, diese Dialektik abzuschneiden.

1) A. a. O. S. 223.

Digitized by Google

Gewiß fehlt es bei Hartmann nicht an dialektischen Lösungsversuchen über die dialektische Problemstellung hinaus. In diesem Zusammenhange ist besonders sein Gedanke der *projektiven Begriffsbildung* zu nennen, mit der der Weg vom Gnoseologischen ins Ontologisch-Irrationale begangen werden soll. Sie bedeutet ein antizipierendes Vorstoßen ins Irrationale von den Schnittpunkten der Erkenntnis- und der Seinsrelationen aus, das mit der dialektischen Methode verwandt zu sein scheint. Über Andeutungen jedoch kommt dieses Verfahren nicht hinaus, und ebenso bleibt der Begriff der „Ebennochdenkbarkeit" des Transintelligiblen im Dunklen. Auch Motive einer „limitativen" Bestimmung des Transzendenten, wie wir sie bei Br. *Bauch* kennengelernt hatten, treten bei Hartmann auf. Zur entscheidenden Durchsetzung gelangen diese Denkmotive nicht. *Die Ansätze der Dialektik werden stets durch die Tendenz zur sublimierten Aufrechterhaltung des naiven Realismus erdrückt.*

d) Das Problem des Subjekts und der Repräsentation.

Bei der Verfolgung der Gedankengänge Hartmanns nach der Seite des Objekts hin wären noch eine ganze Reihe problematischer Punkte von der Kritik hervorzuheben. So vor allem die Auffassung der Kategorie selbst als Sein, als Gegenstand einer unendlichen Erkenntnisaufgabe. Die Vereinbarkeit des Seinscharakters der Kategorie und ihrer Charakterisierung als Prinzip bleibt ebenfalls ein nicht voll erleuchteter Punkt in Hartmanns Philosophieren. Weit begreiflicher ist demgegenüber seine Lehre von der kategorialen Grundrelation: sie bedeutet die „partiale Identität der partial-rationalen Erkenntnis- und der partial-rationalen Seinskategorien". Hier befindet sich Hartmann im Einklang mit der Restriktion des Rationalismus, wie sie Kant in seinem obersten Grundsatz vornimmt. Allerdings wird Kants transzendentale Sphäre von ihm umgedeutet in die Transzendenz: die Kategorien sind nicht im transzendentalen Subjekt immanent, sondern inhärieren unmittelbar dem Sein. Nur mit der antiidealistischen Wendung des Gedankenganges scheint ihm die kantische Einschränkung der totalen Identität von Erkennen und Sein haltbar zu sein. Von der entgegengesetzten Einstellung aus, aber in Berührung mit der polemischen Seite des absoluten Idealismus scheint, ihm die transzendental-idealistische Fassung des Grundsatzes über sich hinaus zur absolut idealistischen Formel der totalen Identität hinzudrängen.

Indessen soll Hartmanns Theorie des Objekts hier nicht weiter verfolgt werden. Ein Blick soll vielmehr geworfen werden auf seine Theorie des Subjekts und der Repräsentation. Diese ist für unseren Zusammenhang durch die Beziehungen zur kritischen Denkpsychologie von Wichtigkeit.

Digitized by Google

Hartmanns Einstellung zum Idealismus und die Abgrenzung der Philosophiegebiete haben zur Folge, daß weder das logische noch das transzendentale Subjekt für ihn das eigentliche Subjekt bedeutet. Mit vollem Recht wird der spezifische logische Idealismus der Marburger Schule von ihm als „Subjektivismus ohne Subjekt" kritisiert. „Im Gegensatz zum empirischen und transzendentalen Subjektivismus kann man den des logischen Idealismus als einen ‚logischen Subjektivismus' bezeichnen. Er ist das Paradoxon eines ‚Subjektivismus ohne Subjekt' und hat die ganze innere Gespaltenheit eines solchen in seinen Konsequenzen zu tragen" [1]). Da die Logik als solche kein Subjekt in ihrem Bereiche kennt, kommt auch für ihn ihr gegenüber nur das empirische Subjekt in Frage. „Nur das empirische Subjekt ist real und kommt logisch in Frage" [2]). Auch dieses Subjekt spielt keine geltungsphilosophische, sondern eine ontologische Rolle, es wird in seinem eigentlichen individuellen Sein in dieser Lehre berücksichtigt. Die Seinsbestimmtheit des Bewußtseins muß der Seinsbestimmtheit des Gegenstandes korrespondieren. Gewiß hat auch für Hartmann der Begriff der Repräsentation eine zentrale Bedeutung, das Bewußtsein repräsentiert das Sein und zwar im apriorischen Denken durch kategoriale, im aposteriorischen Erkennen durch psychophysische Grundrelation. Aber diese gnoseologische Repräsentation ist Ausdruck eines allgemeinen ontologischen Repräsentationsgesetzes mit *dinglichem Vorzeichen*. Jedes Sein repräsentiert zugleich ein anderes Sein, und das Bewußtsein stellt lediglich den „Innenaspekt" dieser dinglichen Repräsentation dar. In der Entwicklung des kritischen Idealismus steht der Begriff der Repräsentation wie kein anderer unter den Bedingungen der „Bedeutung", d. h. im Schnittpunkte logischer und psychologischer Gesetzlichkeit. In ihm wird die Sinnhaftigkeit der Bewußtseinsakte exponiert, gemäß der allein sie zu Darstellungen, zu Symbolen gegenständlicher Beziehungen werden können. Was kann demgegenüber eine dingliche Fassung der Repräsentation, was kann ihr ontologischer Begriff außerhalb jener Logik und Psychologie vereinigenden Struktur der Bedeutung besagen? Dingliche Repräsentation kann entweder nur kausale Wechselwirkung oder eine irrationale Relation zwischen Sein und Bewußtsein darstellen. Empirische Wechselwirkung kann in diesem Rahmen nicht in Frage kommen. Also bleibt nur die sogenannte *transkausale Determination* des Bewußtseins vom Sein übrig. Auch dieser Begriff der verdinglichten Repräsentation zeigt Hartmanns enge Fühlungnahme mit dem naiven Realismus. Dieser Begriff ist im Grunde ein Ableger von Kants „*intelli-*

1) A. a. O. S. 123. 2) A. a. O. S. 159.

Digitized by Google

gibler Kausalität" und zeigt die hypostasierende Verlagerung der Erfahrungskategorie ins Transzendente.

Allerdings wird die Repräsentation zugleich ontologisch als Reflexionspunkt des Seins im Subjekt gedeutet. Hier scheint die objektivistische Ontologie in eine „heautologische" Metaphysik des Selbstbewußtseins umzuschlagen. Denn nur ein als Selbstbewußtsein aufgefaßtes Sein vermag zu reflektieren. Wie könnte von Reflexion bei einem rein dinglich-substantiell aufgefaßten Sein die Rede sein? Und müßte nicht, wenn das doch für Hartmann gewiß absolute Sein mit dieser Reflexionsfähigkeit ausgestattet ist, damit die Metaphysik des absoluten Selbstbewußtseins wiederhergestellt werden? Das will nun freilich Hartmanns kritische Ontologie nicht. „Diese Seinsreflexion ist freilich keine totale, wie das Erkenntnisphänomen lehrt, sondern eine durchaus partiale. Aber sie schreitet fort und hat immer die Tendenz, totale Reflexion zu werden. Wir, die bewußten Subjekte, sind ontologisch solche Reflexionspunkte des Seins. Daher die unbewußte Bedingtheit des Bewußtseins, die irrationalen Konstituentien der ratio" [1]). Der Kritizismus bleibt eben als drittes Motiv neben naivem Realismus und einer vorübergehenden Heranziehung idealistischer Metaphysik erhalten. Auf seinem Boden aber hat dann wiederum der Begriff der Seinsreflexion, die ontologische Fassung des Reflexionsbegriffs keinen Platz. Es gibt gerade in bezug auf das Repräsentationsproblem nur die Alternative zwischen kritischer Dialektik und Metaphysik des Selbstbewußtseins. Die letztgenannte gleichzeitig kritisch und im Sinne der naiv-realistischen Ontologie einzuschänken, geht nicht an.

In der Behandlung des psychophysischen Problems bleibt denn auch Hartmanns ontologischer Realismus gegenüber kritischer oder metaphysischer Dialektik des Subjekts Herr. In der psychophysischen Grundrelation wird die Ontologie der aposteriorischen Erkenntnis, der Seinsgrund des Subjektfaktors abgehandelt. Dabei zeigt sich der Irrationalismus der dinglichen Repräsentation in Reinkultur. Gegenüber der teilweise erkenntnistheoretischen Behandlung der kategorialen Grundrelation wird die psychophysische Grundrelation und mit ihr die Erkenntnis aposteriori durchweg ontologisch behandelt und damit dem totalen Irrationalismus ausgeliefert. „Die kategoriale Grundrelation ist partial-rational, weil die Kategorien, die sie umfaßt, partialrational sind; die psychophysische Grundrelation aber ist in ihrem Wesen total irrational. Das Identische, auf dem sie beruht, läßt sich in keiner Weise aufzeigen" [2]).

1) A. a. O. S. 245/46. 2) A. a. O. S. 324.

Digitized by Google

Die These von der Empfindung als autonomer Erkenntnisquelle besteht zwar zweifellos zu Recht, besonders dem logischen Idealismus gegenüber. Kritisch-idealistische, d. h. aber kritisch-dialektische Einstellung zur Empfindung wird sich jedoch damit zu begnügen haben, *daß die Empfindung das Objekt kraft ihrer Logik und Psychologie, Objekt und Bewußtsein umspannenden Bedeutungsstruktur zu repräsentieren vermag.* Die Ontologie jedoch fragt danach, wie das transzendente Objekt sein „Abbild" in der Empfindung zustande bringe. Und sie antwortet darauf mit der Unbegreiflichkeit der transkausalen Determination, die sich in jeder unkritischen Metaphysik des Unbewußten schließlich auch finden könnte. „Im Falle der Sinneserkenntnis aber entspricht die Unbewußtheit der eigentlichen Repräsentationsfunktion gerade besonders genau der Sachlage, da es ja zum Wesen der psychophysischen Grundrelation gehört, daß die hier stattfindende „Determination" oder „Reaktion" eine transkausale ist und einer durchaus irrationalen Tiefenschicht angehört, welche die Einheit des psychophysischen Wesens ausmacht" [1]). In der kritischen Dialektik auf denkpsychologischer Grundlage fand das psychophysische Problem seine Lösung durch die Zuordnung von Präsenz und Erfahrung im Begriffe des Organismus. Demgegenüber stellt Hartmann die metaphysiche Identitätsthese bei dem psychophysischen Problem wieder her. Auch hier wird der naive Glaube bestätigt, daß die Empfindung die Qualitäten des Objekts abbildet, ohne daß eine dialektische Verarbeitung dieses Motivs erfolgen würde, wie sie hierbei *Bauchs* Ideenlehre vornimmt. Gewiß die ist phänomenologische Erleuchtung des Unterschiedes apriorischer und aposteriorischer Repräsentation im Sinne der dynamischen und statischen Symbole eine wertvolle Einsicht. Die ontologische Deutung, die darüber hinaus führt, stellt indessen keine Bereicherung dar.

e) Zusammenfassende Kritik.

Darstellung und Kritik waren in unserer Behandlung Hartmanns nicht getrennt. Die Kritik war implicit und explicit bereits gegeben worden, so daß es sich jetzt nur noch um eine Zusammenfassung der kritischen Gesichtspunkte handeln kann. Den Angriffen, die Hartmann gegen ihn richtet, kann der Idealismus mit berechtigter Antikritik antworten. Er wird hierbei vor allem auch die Bundesgenossenschaft der Phänomenologie finden, der ja ebenfalls die idealistische Haltung als angeblicher Gegensatz gegen ihre beanspruchte Standpunktsfreiheit zum Vorwurf gemacht worden war. Demgegenüber ist mit Recht auch von phänomenologischen

1) A. a. O. S. 329.

Digitized by Google

Kritikern Hartmanns darauf hingewiesen worden, daß der voraussetzungsvolle Standpunkt des naiven Realismus keineswegs phänomenologische Unbefangenheit repräsentiere [1]). Phänomenologie hat gewiß auch gegenüber der Frage Metaphysik oder Antimetaphysik zunächst standpunktsindifferent zu sein. Bei Hartmann aber wird sie von vornherein als Wesensanalyse des Erkenntnismetaphysischen eingeführt.

Über das undurchführbare Nebeneinander von Transzendenz und Korrelation in der Deutung der Erkenntnisrelation war bereits eingehend gesprochen worden. Gewiß fällt auch für kritisch-idealistische Dialektik der Inhalt der Denkakte nicht mit den „Gedanken", also den Denkakten selbst zusammen. Von Hartmann aber wird der Gegensatz zwischen Akt und Inhalt zu dem Gegensatze zwischen Denken und Nichtgedachtem, ja zwischen Denken und Nichtdenkbarem gemacht. Statt dialektischer Spannung muß dann hoffnungslose Antinomie im Erkennen konstatiert werden. Hier wie überall, besonders aber bei der Deutung des zu Erkennenden als des Transobjektiven treibt der Rückschlag gegen den Idealismus Hartmann von seinen kritischen Zielsetzungen ab. Im Kampfe gegen die spontane Selbsterzeugung des Gegenstandes und des Problems durch das „fieri" der Erkenntnis wird ihr inneres Gleichgewicht völlig nach der anderen Seite verschoben, indem sie ihren Schwerpunkt außerhalb ihrer selbst besitzen soll.

Die rein objektivistische Haltung Hartmanns steht im Gegensatz zu seiner phänomenologischen Standpunktlosigkeit, sein schroffer Irrationalismus im Gegensatze zu seinen eigenen dialektischen Ansätzen. So widerstreitet z. B. die Konzeption der projektiven Begriffsbildung ebenso wie der Begriff der Ebennochdenkbarkeit jener Denkfigur vom Denken des Nichtdenkbaren. Aber an Stelle einer positiven Dialektik zur Überwindung der Antinomien bedeutet Hartmanns endgültige Stellungnahme zum dialektischen Problem die Ausschaltung der dialektischen *Methode* zugunsten einer Dialektik des Seins. „Man sollte deswegen auch nicht von einer ‚Methode' der Dialektik sprechen — denn gerade das Methodologische an ihr ist sekundär — sondern nur von einem Bestehen oder Sein der Dialektik, deren mannigfach verschlungene Fäden unabhängig davon dastehen, ob überhaupt und wieweit sie erschaut werden" [2]). Indessen ist diese Art der Realdialektik (nicht zu verwechseln mit einer realistischen Wendung der dialektischen Methode selbst) mit der gleichen Problematik belastet, die auch dem seienden Prinzip, der Realität der Kategorie anhaftete. Aber auch diese Dialektik des Seins wird ja schließlich vom naiven

1) So H. G. Gadamer in einem Artikel über die „Metaphysik der Erkenntnis", Logos 12, Heft 23/24, S. 340 ff. 2) A. a. O. S. 368.

Digitized by Google

Realismus überwuchert, der in rationalistisch optimistischer Weise das Sein homogen glaubt und damit zu seinem eigenen Irrationalismus im Widerspruch steht.

Der Gegensatz schließlich zu den denkpsychologischen Motiven, die eine kritische Dialektik in sich verarbeiten muß, war am Schlusse der Darstellung hervorgehoben worden. Der Überwindung eines besonderen transzendentalen Subjektes zugunsten des psychologischen Subjekts ist auch bei Hartmann zuzustimmen. Indessen leistet eben die ontologische Deutung dieses Subjektes, seine Verbindung mit dem Objekte durch transkausale Determination nicht die echte Aufhebung des transzendentalen Subjektes im psychologischen, nicht die befriedigende Verbindung von Logik und Psychologie.

3. ERNEUTE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEIDEGGERS METAPHYSISCHEM EXISTENTIALISMUS.

a) Schärfere Fixierung von Heideggers Grundhaltung.

Zwischen dem Erscheinen des ersten Halbbandes dieser Schrift [1]) und der Abfassung des zweiten hat Heidegger in einigen Arbeiten die Philosophie von „Sein und Zeit" genauer interpretiert und ihren Fortgang vorbereitet. Dies rechtfertigt erneute Auseinandersetzung. Die Einordnung Heideggers erfolgt diesmal im Rahmen der Beziehungen zwischen Dialektik und Metaphysik. Bei Heideggers Existentialismus ist in der Weiterentwicklung immer deutlicher die metaphysische Seite betont worden. Die ursprüngliche Richtung von „Sein und Zeit" auf eine ontologisch fundierte Metaphysik tritt im Lichte dieser Weiterentwicklung dadurch ebenfalls mit größter Deutlichkeit hervor. In der Herausarbeitung des gedanklichen Gerippes der bisher vorliegenden Teile von „Sein und Zeit", die Heidegger besonders in den Schlußpartien der Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik" [2]) vornimmt, treten die Bezüge dieser Ontologie auf die *empirische* Existenz, tritt die Vorbereitung der Ontologie durch die „Phänomenologie des Alltags" zurück. Sowohl die „pragmatistische" Färbung der Darstellung wie ihre ethisch-religionsphilosophische Einkleidung verschwinden. Mit Nachdruck wird das Nur-Symbolische der Darstellungsform hervorgehoben. Es soll bei ihr nur auf die Herausarbeitung des *reinen Seins*, auf die Grundfrage nach dem Wesen dieses Seins und dem ihm zugeordneten Verstehen ankommen. Die *Ontologie* wird scharf von jeder *Ontik* abgegrenzt, die meisten Versuche der Interpre-

1) Vgl. dort S. 144 ff.

2) Bonn 1929.

Digitized by Google

tation Heideggers werden von ihm als mißverständliche Verwechslungen dieser beiden Gesichtspunkte abgewehrt.

Auch meine eigene Darstellung und Kritik im ersten Halbbande scheint mir nach Durcharbeitung der genannten Schriften in einigen wichtigen Punkten der Revision bedürftig. Auch sie hatte den Existentialismus Heideggers gegenüber der Metaphysik zu stark in den Vordergrund gestellt. Das Dasein, das die Brücke zur Ontologie und durch diese selbst erst zur Metaphysik bedeutet, wurde in dieser Interpretation allzusehr als Selbstzweck des Gedankenaufbaus angesehen. Dadurch trat die Rolle des empirischen Daseins zu stark hervor. Der überempirische Charakter des Heideggerschen Weltbegriffs, der die „Welt" vom „Zeug" unterscheidet, muß stärker betont werden. Denn sonst muß die Wendung von der „alltäglichen Sorge" zur *eigentlichen*, durch die „vorlaufende Entschlossenheit" charakterisierten Existenz als abrupter Übergang von der „Immanenzphilosophie" zur „Transzendenz" erscheinen. Nunmehr ist der Transzendenzgedanke in Heideggers weiteren Schriften Leitmotiv geworden Die Alternative von Existentialismus und Platonismus wird, wenn Existenz nur den Leitfaden der Seinsfrage bedeutet, unzureichend [1]). Außerdem steht diese Seinsfrage unter der echt platonischen Grundunterscheidung von „Sein" und „Seiendem" [2]). Natürlich kann dann auch das zum Seienden gehörige Dasein nicht die Rolle des eigentlichen Seins übernehmen. Daher darf ich wohl folgende Worte Heideggers als berechtigte Entgegnung gegen bestimmte Ausführungen in der Kritik des ersten Halbbandes auffassen: „Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein" [3]).

Nach Aufgabe dieser Voraussetzungen kann Heideggers Denken auch nicht zu weitgehend an ein „monadologisches" Philosophieren angenähert

---

1) Darin gebe ich auch *H. Marcuse* recht (vgl. seine Kritik meines 1. Halbbandes in der Zeitschrift „Die Gesellschaft", Jahrg. 7, Heft 1, 1930). Indessen hat auch Marcuse selbst in seinem Aufsatze „Über konkrete Philosophie" (Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik, Bd. 62, S. 111 ff.) Heidegger mehr ontisch als ontologisch interpretiert. Auch dort wird er ja z. B. in die Nähe von Lukâsc' Geschichtsdialektik gebracht, was bei streng ontologischer Interpretation nicht möglich wäre. Vielmehr hat *Hannah Arendt* („Philosophie und Soziologie", Die Gesellschaft, Jahrg. 7, Heft 2, S. 163 ff., 1930) recht, wenn sie die an Lukâsc orientierte Position K. *Mannheims* gerade durch ihre die Ontologie negierende Ontik charakterisiert. In bezug auf den in jener Kritik gelieferten systematischen Beitrag Marcuses zum Problem der Dialektik s. Abs. 4 d dieses Kapitels.

2) *Lask* ist in dieser Unterscheidung wie auch sonst echter Platoniker.

3) M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Halle 1929. S. 30 Anm.

Digitized by Google

werden. Sein Begriff des Daseins deckt sich in der Tat trotz aller Verwandtschaft zu „anthropologischen" und kritisch-psychologischen Tendenzen nicht mit dem Begriffe des Ich. Sein Zeitbegriff erhält damit auch seine Distanzierung zu jeder Erlebniszeit und deren kritischer Fassung im Begriffe der Präsenzzeit. Daher kann auch bei Heidegger nicht von „existentiellem Idealismus", bzw. einem „System des Daseins" die Rede sein [1]).

b) Ontologie und Transzendenz.

Der Gedanke der Transzendenz muß also zum Angelpunkte für die Interpretation der Heideggerschen Ontologie gemacht werden, Ontologie und Transzendenz gehören bei ihm untrennbar zusammen, und der Zug zur Transzendenz unterscheidet die Ontologie von der Ontik. Denn Transzendenz charakterisiert grundlegend dasjenige Dasein, das sich vom Seienden weg auf das Sein des Seienden richtet. In der Richtung der Existenz auf Seiendes tritt ihr eigener Charakter als Seiendes innerhalb der ontischen Sphäre so stark hervor, daß hier das Dasein dem Seienden verfallen ist. Erst in der ontologischen Haltung befreit sich das Dasein von dieser Verfallenheit. Es „transzendiert" das Seiende, indem es sich auf das ὂν ᾗ ὄν, das Sein „als solches" und „Ganzes", richtet. Der „Überstieg" des Daseins über das Seiende ist korrelativ verknüpft mit „vorgängigem" Seinsverständnis. Vorgängigkeit (geläufiger: Apriorität!), Transzendenz und Ontologie gehören zusammen. Und erst von solchem vorgängigem Seinsverstehen aus kann im Seienden das Sein „wiedererkannt", kann ontische Erkenntnis in ontologischem Verstehen gegründet werden. Wenn der „synthetische" Weg zur Ontologie im ersten Teile von „Sein und Zeit" diese Beziehungen noch teilweise verhüllt hatte, so werden sie in Heideggers Kant-Werke und seinem „analytischen" Wege viel deutlicher. Als Fragestellung nach der sachlichen Möglichkeit der Ontologie ebenso wie nach der Möglichkeit ihres Vollzugs ist es daher zu verstehen, wenn es heißt: „Das Problem der Möglichkeit der Ontologie ist demnach die Frage nach dem Wesen und Wesensgrund der *Transzendenz* des vorgängigen Seinsverständnisses. Das Problem der *transzendentalen*, d. h. die Transzendenz bildenden Synthesis kann deshalb auch so gestellt werden: wie muß das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein, damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muß zeigen können" [2])?

1) Mit diesen Korrekturen meiner Interpretation hat sich indessen die Problematik der Heideggerschen Philosophie für mich nicht gemildert sondern verschärft.

2) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 39.

Digitized by Google

Ist indessen nicht mit der Verknüpfung von Daseinstranszendenz und vorgängigem ontologischem *Verstehen* doch die Deckung von Dasein und Ich, von Existenz und Bewußtsein dargetan? Wenn Vorgängigkeit und Ontologie sich auf Apriorität und Reflexion reduzieren, ist dann das transzendierende Dasein das reflektierende und apriorische Zusammenhänge erkennende Bewußtsein? In der Tat ist das Transzendieren in so hohem Maße Grundprädikat des Bewußtseins, daß *P. Hofmann* in seiner Kritik der Heideggerschen Philosophie [1]) die Gleichsetzung dieser Transzendenz mit *Simmels* Transzendieren des Lebens zum Mehr-Leben und Mehr-als-Leben vornehmen kann. Ja, bisweilen scheint Heideggers Transzendenz sich in der Bedeutung der „Relation" und „Intention" zu erschöpfen. Das Auszeichnende des Daseins liegt darin, daß es sich zu Andrem verstehend verhalten kann, daß es mithin bewußte Relationen zu setzen imstande ist und in ihnen etwas zu intendieren vermag.

Und dennoch wäre die Identifikation von Dasein und Bewußtsein auch angesichts dieser Haltung noch eine künstlich vereinfachende Auslegung der Heideggerschen Philosophie und ihrer Komplikationen. Denn wenn die Transzendenz im „Grund des Wesens des Daseins" gelegen sein soll, so weist diese Formulierung in die metaphysischen Hintergründe, die auch der ganze übrige Gedankenzusammenhang meint. Die Transzendenz als Grund des Daseins ist mehr als Charakteristik des über seine Grenzen blickenden Bewußtseins, und daher ist dieses Dasein selbst ein ontologisch tieferes Gebilde als das Bewußtsein. „Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins" [2]). *Die Problematik dieses Philosophierens liegt aber darin, daß mit der Betonung ihres Endlichkeitscharakters die Deutung des Daseins als Bewußtsein, der Transzendenz als der „Bewußtseinsreihe" nahegelegt wird, daß aber die metaphysischen Tendenzen solche Deutungsmöglichkeit ausschalten.* Die Tendenzen kritischer Ontologie (dieser Terminus nicht im Sinne N. Hartmanns verstanden), wie sie in Heideggers Bekämpfung des spekulativen Idealismus und Panlogismus durchbrechen, führen in Kreuzung mit jenen anderen Motiven zu schweren Aporien [3]).

1) Paul Hofmann, Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers „Sein und Zeit". Berlin 1929.

2) Vom Wesen des Grundes. S. 8.

3) Mit dem Kerngedanken der scharfsinnigen Kritik P. Hofmanns an Heidegger

Digitized by Google

c) Der Vorrang metaphysischer und mystischer Motive.

Die Ontologie soll den Weg zur Metaphysik bilden. Darüber bringt gerade die Auseinandersetzung mit dem Kantianismus volle Klarheit, der selbst als Metaphysik verstanden wird. Wie ein Programm von Heideggers eigenem Philosophieren wirkt der Satz am Anfang seiner Kant-Schrift: „Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur Natur des Menschen gehörige Metaphysik bereiten soll“ [1]). In der Abwehr der Deutung Kants (und des eigenen Philosophierens) als Anthropologie grenzt sich deutlich metaphysischer Existentialismus gegen „empirischen“, gegen Erlebnis-Existentialismus ab. Demgemäß werden die möglichen Brücken der Ontologie zur kritischen Geltungsphilosophie mehr und mehr abgebrochen. Die Bewußtseinsbeziehung im Begriffe der Transzendenz muß anderen Elementen den Platz räumen. Aber welche Fassung der Transzendenz tritt nunmehr der am Bewußtseins- und Sinnbegriff orientierten gegenüber? Die Transzendenz als Prädikat eines überempirischen Gegenstandes, eine *dingliche* Fassung des Seins, mit dem es Ontologie zu tun hat, wird von Heidegger ausdrücklich abgelehnt [2]). Gegen diese spricht besonders jenes schwierige, öfter wiederkehrende Bild des „Horizontes“, den das ja *schließlich als „Selbst“ und „Zeit“ gedeutete Sein* für das Seiende darstellen soll. Dieser Gedanke ist jedenfalls antidinglich zugespitzt. Die Metaphysik erhält bei Heidegger keine gegenständliche Fassung. Aber wie ist dann ihre Eigenart zu begreifen, wenn die Alternative zwischen Sinnbegriff und überempirischer Gegenständlichkeit ihr gegenüber hinfällig wird? Die Metaphysik soll zur Natur des Menschen

---

stimmt meine Stellungnahme weitgehend überein. Denn diese Kritik stellt ja Heidegger unter die Alternative von Metaphysik oder verstehender Sinnwissenschaft, sie hebt den Widerspruch zwischen Seinsverständnis und Metaphysik hervor. Hofmanns Kritik findet ihre Zusammenfassung in dem Satze: „Der *Sinn* der Endlichkeit ist unabtrennbar von dem der Transzendenz der Gegenstände, keineswegs aber folgt aus dem *Sein* der Endlichkeit als einer *Wesensbestimmung* des Daseins das *Sein* des transzendierenden Seinsverständnisses (S. 53)“. Gegen Hofmanns Kritik wäre lediglich geltend zu machen, daß bei der Gegenüberstellung von Sinn und wesenhaftem Sein Heidegger von ihm noch zu sehr als Husserlianer behandelt wird. Hofmann faßt daher Heideggers Metaphysik als geradlinigen Fortschritt der Husserlschen Phänomenologie auf. Die vom Dasein aus gewonnene Metaphysik geht aber bei Heidegger nicht in eine *gegenständliche* Hypostasierung des Sinnbegriffs zu einem Seinsbegriffe über.

1) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 1.

2) Gerade auch diese Verwahrungen Heideggers scheint mir Hofmanns Interpretation zu wenig berücksichtigt zu haben.

Digitized by Google

gehören. *Sie wird von Heidegger als ein Geschehen bezeichnet.* Ein Grundgeschehen im und als Dasein soll sie darstellen. „Die Metaphysik gehört zur ‚Natur des Menschen'. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle — sie ist das *Grundgeschehen im* und als *Dasein selbst*" [1]). Auch als „abgründiges Geschehen" wird sie bezeichnet. Das Nicht-zu-Ende-denken der eigenen Metaphysik bei Kant stellt nach Heidegger eine Flucht vor dem Abgrund, vor dem Einbruch seines rationalistischen Boden dar.

Scharf irrationalistische Prädikate kennzeichnen also diese Metaphysik. Das heißt aber: diese Metaphysik trägt ausgeprägt mystische Züge [2]). Denn wo das Metaphysische nicht einen rational faßbaren Gegenstand darstellt, sondern einen irrationalen Prozeß, kann mit dem Rechte überlieferten Sprachgebrauchs von Mystik gesprochen werden. Gerade dort, wo die Alternative kritischer Geltungsphilosophie und rationaler Metaphysik gesprengt werden soll, stellt sie sich ein.

Diese Alternative *muß* jedoch bei Heidegger gesprengt werden, weil die Entscheidung weder für das Bewußtsein noch für den Gegenstand fällt, weil sein „diesseits von Idealismus und Realismus" auch nicht etwa wie bei N. Hartmann Enthüllung des tieferen Kerns des Kritizismus bedeuten soll. Hinter das Bewußtsein wird zurückgegangen, indem auch das erlebende Selbst erst aus einem Sein abgeleitet werden soll. Hinter dem Gegenstande der Erfahrung (dem Seienden) liegt das Sein als ungegenständlicher Horizont, der das Seiende „zeitigt". Die Zeit des Erlebens und die Zeit als objektivierende Kategorie im Sinne des Kritizismus werden in der metaphysisch-mystischen Zeit aufgesogen, die als Horizont des Seienden dieses zeitigt. Diese Zeit wird zugleich als das „Selbst" oder als die produktive Einbildungskraft verstanden. Dem Dasein, das sich zunächst mit dem empirisch erlebenden Ich zu decken schien, tritt ein impersonales Dasein gegenüber, aus dem das empirische Ich hervorgeht. „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm" [3]).

Am deutlichsten wird der mystische Einschlag in dieser Metaphysik als Geschehen jedoch durch die *Einbeziehung des Nichts.* Sie wird in Heideggers Schrift „Was ist Metaphysik?" entwickelt. Die den Einzelheiten des Alltags nicht verfallenen Grundstimmungen des Daseins: ungegenständliche Langeweile und ungegenständliche Angst bringen das Dasein an den Abgrund des Nichts heran, um von diesem aus das Seiende

1) M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Bonn 1929. S. 28.
2) Auch Hofmann spricht mit Recht von Heideggers „mystischer Anthropologie"!
3) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 219.

Digitized by Google

als solches, d. h. aber das Sein des Seienden verständlich zu machen. Seinsverständnis oder Ontologie wird hier also abgeleitet aus der Negation des Nichts, ja, aus dem Nichten des Nichts. „Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: *es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches*“ [1]). Ausdrücklich wird die ontologisch-metaphysische Ursprünglichkeit des Nichts vor der im logischen Bereiche verbleibenden Negation unterstrichen. Eine im Philosophieren Heideggers bisher so scharf nicht ausgeprägte *antilogische Tendenz* tritt hier auf: der Verstand muß dem Wirbel dieser existentiellen oder besser überexistentiellen Gegebenheiten weichen. Indem „einem“ „unheimlich“ wird vor einem Etwas, das die von der Furcht unterschiedene „mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht im Bunde stehende Angst des Verwegenen“ [2]) als Nichts enthüllt, ist eben die Wendung des Daseinsbegriffs im Sinne der impersonalen Mystik vollzogen. Darin vor allem zeigt sich dieser Charakter, daß Subjekt und Objekt, Ich und Ist in dieser metaphysischen Angst untergehen, „entgleiten“ und erst mit dem Seienden als solchem aus dem Nichts wiedergewonnen werden. „Da-sein heißt: *Hineingehaltenheit in das Nichts . . . das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein.* Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum *Seienden* her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des *Seins selbst.* Im *Sein* des Seienden geschieht das Nichten des Nichts“ [3]).

In dieser Sphäre also können nur noch kühne Bilder wie jenes vom Hineingehaltenwerden die Grundlegung der Ontologie annähernd verdeutlichen. Es wird gerade angesichts solcher Gleichnisreden schwer, Heideggers Gedanken als rein ontologische Analyse, fern von „Ontik“ und „Weltanschauung“ aufzufassen.

Das Sein des Seienden ist aus dem Nichten des Nichts gewonnen. Mit dieser Aufnahme der Negation der Negation scheint höchste Annäherung Heideggers an die Dialektik erreicht. Indessen wird gerade bei dieser scheinbaren Nähe der scharfe Unterschied zur Dialektik in ihrer klassischen Hegelschen Form deutlich [4]). Gerade hier zeigt sich nämlich der Gegensatz des metaphysischen Existentialismus und der panlogistischen Metaphysik. Heidegger hebt selbst diesen Unterschied hervor, wenn er die „Hineingehaltenheit“ in das Nichts von dem Denken des Nichts trennt. Die Identität von Sein und Nichts bei Hegel scheint ihm den Endlichkeitscharakter der Ontologie und die Aporetik des metaphysischen Existentialismus durch panlogistisches Identitätsdenken zu verschleiern. Nicht um

1) Was ist Metaphysik? S. 19. 2) A. a. O. S. 23. 3) A. a. O. S. 20.
4) Vgl. den vorhergehenden Abschnitt „System. Ausführungen“, Abs. 3.

Digitized by Google

Begriffe handelt es sich für Heidegger bei Sein und Nichts, sondern um „*Geschehen*", nicht um die Logik, sondern um das Seinsverständnis vom Dasein aus. Zieht man hier z. B. *Kroners* Neuhegelianismus zum Vergleiche heran, so ist es bezeichnend, daß dieser gegen *Rickerts* Empirismus den Primat der Negation vor der Andersheit durchkämpfen will. Heidegger dagegen tritt für den Primat des Nichts vor der noch logischen Kategorie der Negation ein. Bei Kroner kann es in seiner Darstellung der Hegelschen Logik heißen: „*Das Denken ist daher selbst die Macht des Seins*, diese Macht ist seine eigene; das Denken ist dem Sein nicht äußerlich, sondern innerlich, nicht transzendent, sondern immanent: in der Antwort erweist sich das Sein selbst als Denken; es wird zum Wesen und Begriffe seiner selbst" [1]). Hier ist das Denken die Macht des Seins, weil das Sein im Denken seine „Macht über das Nichts" offenbart, weil der *Logos* die Macht über Sein und Nichts ist, die seine Momente darstellen. Wenn Heidegger das Sein aus dem Nichten des Nichts zu gewinnen glaubt, so zeigt sich darin gerade die Ohnmacht des Logos, eher noch die Macht einer praktischen Vernunft und einer außerlogischen Existenz. Trotz aller sorgfältigen Abgrenzung gegen die Lebensphilosophie triumphiert auch in der Grundlegung dieser Metaphysik der Irrationalismus.

Mit der Einführung der mystisch-metaphysischen Momente muß sich nun auch Transzendenz im kritischen Sinne (als über die Erfahrung hinausgehender Prozeß) zur Transzendenz im Sinne des Jenseits der Erfahrung umwandeln. Die Transzendenz als ein „Streben" der endlichen Existenz muß zu einem Absoluten werden. Oder in welche Sphäre gehören sonst Begriffe bzw. „Geschehnisse" wie das Nichts und mit ihm zugleich das aus der Abwehr des Nichts gewonnene Sein? Durch die Verbindung der kritisch-ontologischen mit den mystisch-metaphysischen Motiven erhält aber Heideggers Philosophieren seinen ausgeprägt *aporetischen* und paradoxen Charakter. Denn auch das Transzendente in diesem zweiten Sinne des eigentlichen Jenseitigen wird in seinem Endlichkeitscharakter festgehalten. So mündet dies Philosophieren in Begriffen wie denen der *endlichen Metaphysik*, der ursprünglichen endlichen Zeit und anderen, in denen sich der Versuch einer Synthese von Endlichkeit und *erfüllter* Transzendenz spiegelt. Sein Kant-Buch klingt daher auch in aporetischen Fragestellungen und Antinomien aus. Dabei wird schließlich auch die Idee der Unendlichkeit in den Umkreis der Betrachtungen gezogen, in den sie bei der Verwendung des Endlichkeitsbegriffs eigentlich von vornherein hineingehörte. Ein Anlauf wird dabei genommen, von der Para-

1) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. 2, S. 429.

Digitized by Google

doxie als unentfalteter Dialektik zur echten Explikation des dialektischen Problems. Denn die Frage ist ja gestellt, ob von selbständiger Endlichkeit, von Trennung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit die Rede sein kann oder ob sich die Theorie der Endlichkeit allein in deren Aufhebung im Unendlichen gewinnen läßt. „*Die Endlichkeit der absoluten Vernunft ist der Widerspruch, der die Kategorien in Bewegung setzt* und sie forttreibt, bis sie sich zum System zusammenschließen“ [1]). So formuliert wiederum Kroner die Funktion der Endlichkeit bei Hegel. Auch dort gibt es eine Endlichkeit der Vernunft, aber als widerspruchsvollen Durchgangspunkt zur absoluten und unendlichen Vernunft. Heidegger bleibt demgegenüber bei der Endlichkeit der Vernunft stehen. Bei kritischer Fassung des Vernunft- und des Transzendenzbegriffs braucht dies keine widerspruchsvolle Synthesis darzustellen. Da aber Heideggers Vernunft zugleich metaphysisch transzendente und mystische Züge annimmt, wird die aufrechterhaltene Verbindung mit der Endlichkeit zum unaufgehobenen Widerspruch.

d) Heideggers Beziehung zum Kritizismus.

Über diesen Punkt und implizit damit über die Beziehung zur kritischen Dialektik soll zusammenfassend mit Heranziehung der Heideggerschen Kant-Interpretation noch etwas gesagt werden. Keineswegs nämlich kann diese Beziehung als rein negativ bezeichnet werden. In der Verbindung von Ontologie und Verstehen, in der prozeßhaften Bedeutung der Transzendenz, in der Tendenz gegen den Panlogismus liegen zweifellos dem Kritizismus verwandte Motive. Ebenso ist in Heideggers Gegenstandsbegriff: „Gegenstehenlassen als Bekundung der ursprünglichsten Bedürftigkeit des endlichen Wesens“ solche Verwandtschaft unverkennbar. Stellt doch auch er den „Gegenstand“ endlicher Erkenntnis dem „Ent-stand“ eines metaphysischen intellectus archetypus gegenüber. Und enthält nicht schließlich die scharfe Abgrenzung der Ontologie gegen die Ontik ein kritisch-idealistisches Motiv, die Betonung des Logos gegen das ὄν in sich? Denn im gewöhnlichen Gebrauch des Wortes Ontologie arbeiten ja sonst die realistischen „ontischen“ Tendenzen gegen Idealismus und Logos.

Indessen zeigte uns die Doppeldeutigkeit des Transzendenzgedankens bei Heidegger seine Zwischenstellung zwischen kritizistischer und metaphysischer Haltung. Diese Zwischenstellung kommt gerade in der verschiedenartigen Fassung des Gegenstandsbegriffs besonders klar zum

1) Kroner a. a. O. S. 419.

Digitized by Google

Ausdruck. Bei der Kant-Interpretation wird der vom metaphysischen „Ent-stand" unterschiedene Gegenstand selbst wieder metaphysisch gefaßt. Heidegger hält sich nicht an jenen kantischen Gegenstandsbegriff, dessen „x" seine Lösung als Korrelat der regelhaften und gesetzmäßigen Verknüpfung des Gegebenen im Urteil findet. Vielmehr wird das bei Kant ebenfalls auftretende transzendentale Objekt jenem x gleichgesetzt. Dieses transzendentale Objekt aber sei „Nur-Korrelat" zu der ihrerseits metaphysisch gefaßten transzendentalen Apperzeption. Es sei mithin ein ungegenständlicher Gegenstand [1]). Das ihm zugeordnete Ich wird hierbei zu dem ursprünglichen Selbst, das mit der ursprünglichen Zeit zur Dekkung gebracht werden soll.

Aus jenem Selbst ist dann wohl das empirische Selbst ebenso abzuleiten wie das empirische Nacheinander aus der ursprünglichen Zeit. *Die Umdeutung geltungsphilosophischer Prädikate in metaphysische erstreckt sich auf Ich und Zeit in gleicher Weise.* Indem diese beiden Faktoren die gleiche Funktion erhalten, nämlich „Gegenwart" zu beschaffen, den Horizont des Seienden darzustellen, der den Charakter des „vernehmbaren Angebots" erhält, werden sie schließlich in Heideggers Philosophieren zur Identität miteinander gebracht. „Die Zeit ist es, die als apriori gebende von vornherein dem Horizont der Transzendenz den Charakter des vernehmbaren Angebotes verleiht" [2]). Sie umschreiben jenes absolute Geschehen, das den Inhalt der Metaphysik, vielmehr die Metaphysik selbst ausmacht.

Ganz im Lichte des eigenen Philosophierens wird von Heidegger seine Kant-Interpretation durchgeführt, die mit starker Akzentuierung durch den Neukantianismus dem historischen Kant neue Züge abgewinnen soll. Die Quintessenz dieser Interpretation sprechen folgende Sätze aus:

1) Gewaltsam und merkwürdig mutet übrigens in diesem Zusammenhange Heideggers Interpretation der berühmten Kant-Stelle an: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser (der Gegenstand) als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien ..." Heidegger bemerkt dazu (Kant und das Problem der Metaphysik, S. 68): „Im Gegenstehenlassen als einem solchen *bekundet* sich etwas, ‚was dawider ist'." Dieses ‚was dawider ist' wird im folgenden mit der Widerständigkeit als unmittelbarem Befund in Verbindung gebracht, die als ontologisch vorgängige von ontischer unterschieden wird. Dieser Auslegung gegenüber dürfte wohl einmal die — schlicht philologische — Interpretation mit dem Hinweis im Rechte sein, daß der Satzteil „was dawider ist" seinen Sinn erst durch den von ihm abhängigen Nebensatz „daß unsere Erkenntnisse ..." erhält, also kaum als Widerständigkeit verselbständigt und aus dem Zusammenhang losgelöst werden kann.

2) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 102.

Digitized by Google

„Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendentale *Einbildungskraft*. Diese ist die *Wurzel* der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis. Diese *Wurzel* aber ist in der ursprünglichen *Zeit* verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die *Zeit*“ [1]). Die transzendentale Einbildungskraft als gemeinsame Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit ist der Grundpfeiler dieser Kant-Auslegung. Sie wird mit der Zeit als dem „ursprünglichen Grunde“ gleichgesetzt. Diese Funktion kommt ihr zu als Grundlegung der ontologischen Synthesis. Denn auch Kants Synthesis a priori wird in Gegensatz zu jener ontischen Synthese gebracht. In den synthetischen Grundsätzen soll eine ontologische, keine ontische Synthese zum Ausdruck gelangen, Verständnis des Seins, keine Behauptung über Seiendes soll in ihnen entwickelt werden. Und obwohl ja auch nach Heidegger ontische Aussagen in ontologischem Verstehen ihre Begründung erfahren, so wird doch dieser Zusammenhang von Ontologie und Ontik in seiner Kant-Auslegung immer mehr abgeschnitten. Die Theorie der Erfahrung, die Fragen nach der Möglichkeit von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft treten zurück hinter Motiven, die in der Richtung der Logik der Philosophie gelegen sind, soweit sie rational bleiben. Mit der Mittelpunktstellung der transzendentalen Einbildungskraft soll die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft und mit ihr das von jeher viel umstrittene Kapitel vom transzendentalen Schematismus zu entscheidender Bedeutung gelangen. Allerdings werden die wichtigen Zusammenhänge, die gerade von diesem Punkte aus zur Kritik der Urteilskraft hinführen, von Heidegger vorerst nicht entwickelt. Aber jenes vom Dasein aus das Sein auf die Zeit Entwerfen (der Grundgedanke des Heideggerschen Philosophierens) soll bereits in Kants transzendentaler Zeitbestimmung angelegt sein. Denn die entscheidende Wendung dieser Kant-Auslegung ist die Identifikation von reiner, ursprünglicher Zeit und Selbst. Heidegger empfindet die Schwere in der Gleichsetzung der Zeit mit dem Selbst, die der nicht minder eigenartigen Behauptung des zeitlichen Charakters der transzendentalen Apperzeption oder des reinen Ich korrespondierten. „Die *Zeit* als reine Sinnlichkeit soll mit dem „ich denke“ der *reinen Apperzeption* in einer ursprünglichen Einheit stehen? Das reine Ich, das Kant doch nach der allgemein herrschenden Auslegung aus aller Zeitlichkeit heraus und aller Zeit *entgegengestellt*, soll „zeitlich“ sein? Und all dieses auf dem Grunde der transzendentalen Einbildungskraft?“ [2]).

1) A. a. O. S. 194.

2) A. a. O. S. 164.

Digitized by Google

Aber er scheut nicht vor der positiven Beantwortung dieser Frage zurück: „Das reine endliche Selbst hat in sich Zeitcharakter . . . Die Zeit und das „ich denke" stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind *dasselbe*" [1]). Mit dem Einbau des Zeitproblems in das Zentrum des Philosophierens wahrt Heidegger gewiß den Zusammenhang mit der Weiterentwicklung der kritischen Philosophie. Aber die Beziehungen zwischen seinem Zeitbegriff und der Kategorie der objektiven Zeit sowie der Erlebniszeit sind von ihm selbst noch wenig geklärt. Die metaphysische Gleichsetzung von Zeit und Ich ist nicht restlos verständlich geworden. Vielleicht daß die Vollendung des Hauptwerkes darüber Klarheit bringt. Zunächst wird kritische und kritisch-dialektische Philosophie jedenfalls an der Korrelation von Ich und objektiver Zeit, die immer zugleich Trennung in der Verbindung bedeutet, damit aber auch an der Unterscheidung von Ich und Erlebniszeit festhalten müssen.

4. DIALEKTIK, INTUITION UND HISTORISMUS BEI E. TROELTSCH.

a) Troeltschs Auseinandersetzung mit der Philosophie der Gegenwart.

Auseinandersetzung mit dem Anderen, Gewinnung des eigenen Ergebnisses im Durchgang durch fremde Meinung liegt der dialektischen Haltung als der Methode der „Unterredung" nicht fern. Allerdings liegt in diesen Zügen zugleich die Gefahr des Abgleitens vom Dialektischen ins Eklektische. *Troeltsch* besitzt in seinem Streben zu umfassender Verarbeitung der Mitphilosophierenden, in der Entwicklung eigener Setzung in der Form von Kritik und Unterredung die genannten Züge der Dialektik. Freilich ist seine Kritik stets universelle Einfühlung in geschichtliche Fülle und Bewegung. Troeltsch gibt historische Dialektik mit stärkstem intuitivem Einschlag. Im Zentrum der philosophischen Bemühungen steht der Historismus und mit ihm die Dialektik des *Subjekts*. Das Problem des geschichtlichen Selbst in seiner Verschlingung mit dem Fremd-Ich, das Gegenwartsbewußtsein im Verstehen fremder vergangener Epochen und die historische Entwicklung bilden die Grundprobleme.

Im Begriff des Historismus bei Troeltsch laufen die Fäden dieser Problemstellung zusammen. Historismus bedeutet für Troeltsch nicht ohne weiteres die über ihre Ufer getretene historische Methode (wie es die

1) A. a. O. S. 183.

Digitized by Google

Formel „ismus" anzudeuten scheint). Er bedeutet *den unwegdenkbaren und legitimen Beitrag der Historie zum philosophischen Weltbild.* Zugleich ist damit allerdings die Problematik solchen Weltbildes gesetzt. Historismus ist bei Troeltsch im weitesten Sinne des Wortes Inbegriff der Methoden der Geschichtswissenschaft, und zugleich deren philosophische Bedeutung kraft der Historisierung der gesamten wissenschaftlichen und philosophischen Systematik. Mit dieser Historisierung ist die Gefahr der „Wert-Anarchie" gesetzt, der Übergang zum „schlechten" Historismus gesetzt, dessen Überwindung soll in Rückbesinnung auf den echten Gedanken des Historismus erfolgen: der drohende *Relativismus der Werte* wird durch die zentrale *Lehre von der Wertrelativität* aufgehoben. Die Spannung zwischen den individuell verschiedenen historischen Wertrealisierungen und dem Anspruch eines absolut gültigen Wertsystems bildet Ausgangspunkt und steten Antrieb für das gesamte Schaffen Troeltschs. Die Schrift über die Absolutheit des Christentums exponiert bereits sein Lebensproblem: die Beziehung der historischen und der absoluten Religion, damit aber die Beziehung des absoluten Wertes und seiner geschichtlichen Erscheinungsformen.

Zur Lösung dieser Grundfrage wird die gesamte Gegenwartsphilosophie zur Auseinandersetzung herangezogen: der Neukantianismus in Rickertscher Prägung als Repräsentant des „Formdenkens", die Hegelsche Dialektik, Bergson, Croce, Simmel, Dilthey, Scheler als Vertreter der „Lebensanschauung", der westeuropäische Positivismus, die historische Organologie der deutschen Romantik, der moderne historische „Realismus". Die Hauptpunkte des Gegensatzes zwischen Troeltsch und dem Neukantianismus betreffen die „Erzeugung" des Gegenstandes, die dualistische Trennung von Wert und Wirklichkeit, die Lehre vom unendlichen Prozeß zum Absoluten hin. Bei dem ersten Punkte protestiert der Metaphysiker Troeltsch gegen das Prinzip des methodischen Idealismus: das Eigenleben der Realität, ihre gegebene und hinzunehmende Struktur wird verfochten gegen das logische „Arrangement" des Erkennenden. Die Erzeugung des Gegenstandes aus seiner logischen Formung, die Identifizierung von Logik und Erkenntnislehre in einer transzendentalen Logik findet in der Annahme eines ungeformten Erkenntnisstoffes ihre Stütze. Troeltschs metaphysische Überzeugung von einem sich selbst gestaltenden und selbstanschauenden Universum muß jene Auffassung des Erkenntnisstoffes strikt ablehnen und als eine selbst unbewußt metaphysische Annahme brandmarken. In dieser Annahme sei die Überzeugung von der chaotischen Struktur der Realität wirksam, oder die Realität werde überhaupt zugunsten der Objektivität ausgemerzt. Der Kampfboden gegen diese Er-

Digitized by Google

kenntnistheorie ist von vornherein die historische Entwicklung als phänomenaler Exponent metaphysischer Dynamik. Zugunsten eines auf diese fundierten historischen Entwicklungsbegriffs wird Rickerts Entwicklungsbegriff abgelehnt. In diesem würden erst durch die wertbeziehende Methode aus der irrationalen Erlebniswirklichkeit historische Gegenstände herauspräpariert und nachträglich kausal verbunden. Es heißt gegenüber Rickert: „Die Entwicklung ist ein Arrangement des Darstellers, der die Tatsachen darstellt und behandelt, *als ob* sie der Verwirklichung von Werten, und zwar zunächst von individuell-historischen und dann von dahinterstehenden allgemeingültigen menschheitlichen dienten“ [1]). Ohne Verwurzelung in metaphysischer Realität hat also der Entwicklungsbegriff für Troeltsch ein fiktionalistisches Gepräge. Die Entwicklung im Sinne der neukantischen Geschichtsphilosophie scheint ihm nur „zusammengeleimt“, während die Metaphysiker aus ganzem Holze geschnitzt hätten. Das Ganze der Entwicklung ist für ihn ursprüngliche reale Gegebenheit. Vom dynamischen Kontinuum erst sei zu den einzelnen historischen Gegenständen zu gelangen. Auch bei Troeltsch also wendet sich die Polemik gegen die mangelnde „Heautologie“ des Rickertschen Systems. Historische Methode und Entwicklung stehen sich bei Rickert als Form und Stoff gegenüber. Die Entwicklung des historischen Gegenstandes sei daher niemals Selbstentwicklung, Selbstbewegung und Selbstanschauung. Für die neukantische Geschichtsphilosophie kann es auch nicht zur Einheit von Wert und Wirklichkeit kommen, durch die historische Entwicklung erst zu einem sinnvollen Prozeß wird. Die dem Geschichtsprozesse transzendent gegenübertretenden Werte blieben in platonisierender Statik von der Entwicklung getrennt. Sie selbst entwickelten sich nicht, wuchsen nicht mit dem historischen Gange. So werde eine universale Dynamik unmöglich. Neben dem erkenntnistheoretischen Dualismus von objektivem Wert und geschichtlicher Wirklichkeit müsse auch ein zweiter Dualismus treten: zwischen Geschichtsmethodologie und Geschichtsphilosophie, zwischen empirischen und allgemeingültigen Werten. Mit der positivistisch-methodologischen Seite seiner Philosophie erkenne Rickert die Einfühlung des Historikers in die faktisch vorgefundenen Werte der behandelten Kulturkreise an. Diese Werte sind inhaltliche Wertungen, die sich natürlich mit ihren individuellen oder gruppenmäßigen Trägern wandeln und entwickeln. Sie werden zwar in der wertbeziehenden Betrachtungsweise des empirischen Historikers sublimiert und logisiert, ihrem Inhalte nach jedoch von ihm hingenommen. Diesen geschichts-

1) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften, Bd. 3. Tübingen 1922. S. 235.

Digitized by Google

methodologisch relevanten Werten stehe dann die Statik des allgemeingültigen Wertsystems gegenüber. Erst dieses ermögliche bei Rickert Geschichtsphilosophie und Universalgeschichte und gewährleiste in letzter Instanz die Allgemeingültigkeit empirischer Historie. Hinsichtlich der faktischen Werte werden zwar ihre Teilnahme an den objektiven Werten behauptet, die Struktur dieser Teilnahme aber werde nicht näher analysiert, und eine durchgeführte Ableitung der relativen aus den absoluten Werten werde dem System der Philosophie als unendliche Aufgabe zugewiesen. Insofern behalte der geschichtsphilosophisch entscheidende Faktor bei Rickert seinen transzendenten, statischen und abstrakten Charakter. Es könne zu keinem Eingreifen dieser formalen Werte in die inhaltliche Dynamik der Geschichte kommen: ein Symptom dafür, daß die „Reinheit" des kantischen Normativen mit formalistischer Unwirksamkeit und Unkonkretheit erkauft sei. Die Überbrückung jener Kluft durch den Gedanken des unendlichen Prozesses lehnt Troeltsch ab. *Der unendliche Progreß erscheint ihm als endgültiger Verzicht auf Realisierung.* Geschichtsmethodologie und Geschichtsphilosophie klaffen daher bei Rickert seiner Meinung nach auseinander. Dem Historismus werde in der Geschichts*methodologie* nur geopfert, um ihn durch die Statik des objektiven Wertsystems in der Geschichts*philosophie* endgültig zu überwinden.

Hegels Dialektik wird auf dem Wege zur eigenen Stellungnahme von Troeltsch als ein wichtiges Motiv der Gegenwartsphilosophie rückhaltlos anerkannt. „Wer einmal darauf achtet, sieht die Spuren der Dialektik überall auch da, wo die Autoren von Hegel keine Ahnung haben oder ihn verabscheuen" [1]). Der dynamische Charakter der Hegelschen Dialektik ist das für seinen Zusammenhang fruchtbare Wahrheitsmotiv. Troeltsch geht mit der klassischen Dialektik im Sinne einer metaphysischen Selbstverwirklichung des Geistes eine weite Strecke zusammen. Hingegen scheint auch ihm Hegel an dem Problem des Individuellen und der Zukunft zu versagen. Auch wenn Hegels Philosophie tatsächlich nicht das Empirische aus dem Rationalen deduziere, sondern die Wirklichkeit spekulativ zu verstehen trachte, so werde doch nach ihren Prinzipien eine solche Deduktion gefordert. Hegel arbeitet zwar nicht mit einem Ende der geschichtlichen Existenz, aber der Finitismus des Systems, die Erfassung abgelaufener Prozesse und altgewordener Lebensgestalten durch den philosophischen Begriff würde die Konstruktion der Hegelschen Geschichtsepoche als die Erreichung des prinzipiell endgültigen Niveaus der Geschichte fordern. Damit müßte die Geschichtsepoche der wiederher-

1) A. a. O. S. 241.

Digitized by Google

gestellten Unmittelbarkeit ein ebenso statisches Gepräge erhalten, wie es die ursprünglich-unmittelbaren Perioden selbst angeblich besaßen. Die antidynamischen Züge, kurz der Spinozismus des Hegelschen Systems, werden von Troeltsch verneint, während Hegels Leibnizianismus rückhaltlose Zustimmung findet.

Troeltschs Kritik an Hegel zeigt bereits die Tendenz, die rationalistische Dialektik in eine Irrational-Dialektik umzuwandeln. In diesem Bestreben begegnet sich Troeltsch sowohl mit *Schelling* wie in der Gegenwart mit Benedetto *Croce* und dessen Umbildung Hegels. Auch diese weist überall vom Rationalen ins Intuitive und Historische. Durch ihr ästhetisches Motiv verlegt sie Hegels Teleologismus gegenüber die Vollendung nicht an ein Ende der Entwicklung, sondern in den *gegenwärtigen* schöpferischen Moment, der ein in sich vollendetes und zugleich über sich hinausweisendes Individuelles ist. Die Beziehung Troeltschs zu der Konzeption Croces einer „zweiten Dialektik", die als historische neben die philosophische tritt, ist besonders wichtig. An *Bergson* muß für Troeltsch sein radikal-dynamischer Zug faszinierend sein, der geradezu zur Identität des Absoluten und der Entwicklung führt. Mit diesen Zügen ist Bergson vom heterologischen Denken scharf abgegrenzt. Dennoch ist Troeltsch keineswegs kritiklos gegenüber dem mythologischen Einschlag bei Bergson, dem Fehlen des Wertbegriffs in dessen Philosophie. Nur die anschaulichste, nicht die endgültige Lösung für das Problem der Entwicklung scheint ihm Bergson gegeben zu haben.

Von der Überprüfung der Beiträge zu einer geschichtsphilosophisch fundierten Metaphysik in der Gegenwart gelangt Troeltsch zu der Entfaltung der eigenen Stellungnahme. Sie ist deutlich als *Neoleibnizianismus* gekennzeichnet. Auch für Troeltsch steht *die Überwindung eines formalen und entleerten Ich durch die auf die Inhalte des Universums bezogene Monade im Vordergrunde.* Der Gegensatz zwischen „Formdenkern" und „Lebensanschauern" soll seine Auflösung in einer neuartigen, freilich sehr problematischen Synthese finden: „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist die allein mögliche Formel. Sie bedeutet zugleich, daß solche Maßstäbe selbst als individuelle Setzungen aus jeder großen Gesamtsituation heraus neu gebildet und gefunden werden müssen" [1]).

b) Der Begriff der Wertrelativität.

In der systematischen Entwicklung seiner Gedanken will Troeltsch an die Stelle des Dualismus zwischen den vorgefundenen Werten der Vergangen-

1) A. a. O. S. 166.

Digitized by Google

heit und dem objektiven Wertsystem die Korrelation der Gegenwarts- und Vergangenheitswerte setzen. Diese Wertgruppen entwickeln sich nach seiner Auffassung nicht nur im zeitlichen Nacheinander, sondern im sachlichen Miteinander. Die Scheidung formaler und empirischer Werte hört auf, alle echten Werte werden der Entwicklung überantwortet und damit gründlich historisiert. Das Ganze der Geschichte erhält seinen immanenten Wert und Sinn. Mit der Korrelation von Gegenwarts- und Vergangenheitswerten wird der Historie ihr tragendes Fundament in der Dialektik des Verstehens gegeben. Das Verhältnis jeder Gegenwart zu ihrer Vergangenheit ist ein Sonderfall der Beziehungen zwischen Ich und Fremd-Ich. Die Vergangenheit ist die Andersheit, aus der sich die Gegenwart auf sich selbst zu besinnen vermag. Auf kollektiver Stufe wiederholt sich in der Historie die Beziehung jedes Ich zu seiner Vergangenheit, in der es sich als ein Anderes und zugleich in seiner Selbigkeit gegenübertritt. In diesen Beziehungen entspringt die Dialektik des Selbstbewußtseins. Nicht also auf den Dualismus einer platonischen und einer empirischen Wertsphäre wird die Geschichte aufgebaut, sondern im „Zirkel des Verstehens" gegründet. Ein „präsentieller" Geschichtsbegriff ringt sich aus dem Historismus heraus und überwindet seine mögliche gegenwartsfeindliche und relativistische Bedeutung. *Die Identität von Geschichte und Gegenwart als Kardinalthese aller Geschichtsphilosophie* kann heute bereits als Ergebnis der überwundenen Krise des historischen Bewußtseins festgestellt werden. Denn diese These ist zum Konvergenzpunkt der von verschiedenen Ausgangspunkten kommenden Denker der Gegenwart geworden. An ihrer Herausarbeitung kommt Troeltsch kein geringes Verdienst zu. Nur mit „Gegenwärtigem" kann sich echte Historie befassen — denn jeder Gegenstand des Verstehens besitzt Gegenwärtigkeit. Nur das, was sich als echte Gegenwart, als verständlicher Sinn einer Epoche aus gleichgültigem Ablauf heraushob, wird geschichtlich. Die Vergangenheit wird als Gegenstand des Verstehen aus ihrem todesähnlichen Schlafe, aus dem „An sich" erlöst, in dem sie scheinbar zur Natur geworden ist. Sie entwickelt sich von neuem in der Bewegung des Geistes. Die Gegenwart bewahrt sich durch Selbstbesinnung, durch Einverleibung der Vergangenheit vor dem eigenen Vergehen. Erst im Bunde mit der Vergangenheit wird sie zur echten Gegenwart. Geschichte vergegenwärtigt die Vergangenheit und leitet die Gegenwart historisch ab — zwei Seiten eines identischen geistigen Aktes.

Die gegenwärtige Kultursynthese wird dadurch zum Maßstab bei der Beurteilung des Historischen. Die Individualität der fremden Epoche wird der Individualität der eigenen zugänglich. Aber gegenwärtige Kultur-

Digitized by Google

synthese ist als solche von einer allgemein- und endgültigen Synthesis unterschieden. Sie bleibt fließend, gebunden an die Person des Betrachtenden. Sie ist vor allem *korrigierbar durch die zukünftige Entwicklung.* Sie ist also nicht rationale Synthese: vielmehr verleiht ihr die Bindung an die Zukunft und an den Erkennenden ein Element des Glaubens. Beim Übergange von partikularer Geschichtsschreibung zu universaler, geschichtsphilosophischer Historie wird ein Zuschuß an vorwärts gewandter Prophetie als Grundlage der rückwärts gewandten gefordert. Ein „existentielles" und praktisches Element grenzt also die Geschichtsphilosophie Troeltschs von der Hegels ab. Nicht ein abstrakt allgemeingültiges Wertsystem liefert die historischen Maßstäbe, sondern ein auf die Zukunft gerichteter Glaube, der sich in der Vertrautheit mit der Gegenwart fundiert. „Für die Beurteilung vergangener und fremder Kulturen Gerechtigkeit und Sachlichkeit, für die der eigenen und lebendigen . . . freier Zukunftsglaube, für die Zusammenfassung aller im Gesamtflusse des Lebens unbestimmtes Vertrauen zur Vernünftigkeit der Welt überhaupt: das ist alles, was wir können" [1]). Ja, in dieser praktischen Einstellung kommt neben dem Wagnis der Unbestimmtheit auch das Vertrauen zu der konkreten Wirksamkeit des *Kompromisses* zu Ehren. Dieser erhält sein Recht gegenüber der Unwirksamkeit einer abstrakten Absolutheit. Die Unvollkommenheit des Kompromisses in Beziehung zu einer unbedingten Norm soll den „verantwortungsethischen" Charakter der Ethik und Geschichtsphilosophie kennzeichnen. Der Moralismus der Gesinnungsethik isoliert die beurteilte Handlung, das verantwortungsethische Werturteil berücksichtigt in seinen Maßstäben bereits die Dynamik der realen Zusammenhänge. So fügt eine von der gegenwärtigen Kultursynthese und der Zukunftsgläubigkeit getragene Geschichtsphilosophie der Kontemplation das Moment praktischer Verantwortlichkeit bei.

Der Begriff der *Wertrelativität* bildet den Knotenpunkt dieser Gedankengänge. Die Maßstäbe der Geschichtsphilosophie sind auf die historische Präsenz, ja, auf die Person des Historikers relativiert. Aber diese Wertrelativität soll monadologisch und nicht subjektivistisch verstanden werden. Wohl wird in ihr der Standort des Geschichtsphilosophen von ausschlaggebender Bedeutung. Aber der geforderte Universalhistoriker ist weder das unter objektivistischen Bedingungen stehende, nur anthropologische Individuum noch das individualitätslose erkenntnistheoretische Subjekt. Er ist das „geistige Subjekt", in dem die historischen Epochen zu ihrem Selbstbewußtsein gelangen. Die Wertrelativität bedeu-

1) A. a. O. S. 177.

Digitized by Google

tet zwar nicht zeitlose Allgemeingültigkeit, aber eben zeit- und standortsgebundene Personal-*Gültigkeit*. In der Wertrelativität ist der Anspruch dieser Philosophie auf irrationalistische Deutung des Geltungsgedankens zu besonderer Ausprägung gelangt.

Der Begriff der Wertrelativität ist bei Troeltsch dem Begriffe der historischen Individualität zugeordnet. Die historische Individualität wird zur „Pforte" der „Wertlehre". Die Individualität verdankt nicht wie bei Rickert dem objektiven Werte ihre logische Gegenständlichkeit. Sie wirkt ihrerseits am Aufbau des Wertes mit, so gewiß eben der Vollzug des Wertes seinen Begriff mitkonstituiert. Die Individualität bedeutet den Schnittpunkt zwischen Idee und Tatsache, Absolutem und Relativem. Das Historisch-Individuelle erhält seinen Charakter durch seine ichhafte, bzw. ichbeziehbare Struktur. Denn nur in seiner Teilnahme an der Ichstruktur ist es *Wertrealisierung*. Als Wertrealisierung aber ist die Individualität nicht erst logisches Produkt der Wertbeziehung, sondern Zugang zum Werte, der allein von ihr aus voll verstanden werden kann. Der Geschichtsdeuter versteht die fremde Individualität als Wertverwirklichung, damit aber als sein Du. Der Standort des historischen Betrachters, die fremde Individualität und der Wert greifen im Gedanken der Wertrelativität ineinander und ermöglichen sich gegenseitig. „Damit wird der zentrale Begriff der Wertlehre der der Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmäßig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem ... Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, ... sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden" [1]).

c) Die Metaphysik der universalgeschichtlichen Entwicklung.

Der Begriff der Wertrelativität bildete bereits den Übergang von der Logik der empirischen zur Philosophie der universalen Geschichte. Abschließend wird diese in Troeltschs monadologischer Metaphysik begründet, die das Problem der historischen Entwicklung und das des Fremdverstehens miteinander ihrer Lösung zuführen will. Unter Entwicklung versteht Troeltsch die „Entfaltung eines individuellen Ganzen aus seinen eigenen Triebkräften". In solcher Entfaltung ist Heraustreten des Ich aus seiner monadischen Enge, ist Kommunikation mit der Umwelt und dem Du notwendig gesetzt. In dieser Struktur korrespondiert die Entwicklung

1) A. a. O. S. 211.

Digitized by Google

dem Verstehen. In jedem Verstehen ist ebenso „Entwicklung" gesetzt, wie Entwicklung ihrerseits nur dem Verstehen zugänglich werden kann. Die Verstehbarkeit von einem individuellen Ganzen aus unterscheidet eben die echte Entwicklung von reihenmäßiger Nebeneinanderordnung. Die Verstehbarkeit der Entwicklung als Erhaltung und Entfaltung des Ich im Nicht-Ich und durch das Nicht-Ich erfordert die substantielle Identität des Ich und des Fremd-Ich. Diese kann für Troeltsch nur metaphysisch begründet sein: Ich und Fremd-Ich nehmen am Allbewußtsein teil. Sie sind als Partikeln des Allbewußtseins miteinander identisch. Sie verstehen sich, indem der Strom des Allbewußtseins gleichmäßig durch sie hindurchfließt. Als Generalnenner von Ich und Du ermöglicht das Allbewußtsein idealiter die Verständigung, ebenso wie seine Selbstbewegung realiter allen echten Entwicklungen zugrunde liegt. Es ist das umfassende individuelle Ganze, das als zentrales metaphysisches Selbst in allem Anderen sich beharrlich entfaltet. Die Garantie des Verstehens von Entwicklung und Fremd-Ich im Allbewußtsein ist die notwendige Ergänzung des Gedankens der Wertrelativität. In diesem kam der Personalismus der Monade, in jener die Idee der prästabilierten Harmonie zum Ausdruck. In metaphysischer Form genügt diese den Forderungen, die der Objekt-Begriff an Ich und Du stellt.

Unter diesen Gesichtspunkten soll auch der Streit der „Lebensanschauer" und „Formdenker" geschlichtet werden. Der spekulative Begriff der intellektuellen Anschauung lebt wieder auf. In der Selbstanschauung des göttlichen Geistes sind Anschauung und Denken eins. Für menschliches Erkennen scheint die Beziehung zum Absoluten nur durch Intuition gegeben. Aber die angeschauten inneren Zusammenhänge können und müssen wir uns in begrifflichen Formen bewußt machen. „Auf dieser Grundlage allein ist der Streit der Lebensanschauer und der Formdenker zu schlichten: die im Angeschauten enthaltenen und von dem menschlichen Denken ausgeweiteten und ergänzten begrifflichen Formen sind die inneren Zusammenhänge des göttlichen, die ganze konkrete Wirklichkeit umfassenden Geistes selbst" [1]).

Intuitiv und irrational orientierte Dialektik ist die sich durch Troeltschs Philosophie hindurchziehende Grundhaltung. Gerade damit ist seine Metaphysik im wesentlichen seinem historischen Denken angepaßt. Sie tritt als methodisches Postulat der historischen Entwicklung auf, ohne daß die Erfüllbarkeit dieses Postulates überzeugend abgeleitet werden könnte. Denn die intellektuelle Anschauung bleibt doch schließlich dem All-

1) A. a. O. S. 676.

Digitized by Google

bewußtsein vorbehalten. Eine Niederlegung der Schranken zwischen dem menschlichen Bewußtsein und diesem wird nicht vorgenommen, im Gegenteil ist die zu den Antinomien unseres Denkens führende „anthropologische Restriktion" der Ausdruck für die Standortsgebundenheit dieser Philosophie. Die göttliche Selbstanschauung und die menschliche Intuition, die glaubensähnliche Synthesen wagt, können nicht zusammenfallen. In der Anbahnung der Lösung durch den Begriff der Wertrelativität ist nicht ein formales Apriori noch eine metaphysische Selbstanschauung gewonnen, sondern wir haben es mit dem „Wagnis einer Gesamtanschauung" zu tun. Eine solche Haltung ist in manchen Zügen, so in ihrer Verstehenstheorie, ihrer Auffassung von Gegenwart und Individualität, in ihrer Ablehnung der rationalistischen Dialektik der kritischen Dialektik verwandt. Ihr Intuitionismus aber unterscheidet sie von jener und stempelt sie zur Metaphysik. Sie ist spekulativ gewordene Historie. Sie bleibt schließlich „zweite Dialektik" im Sinne *Croces*, sie soll als solche einen Beitrag für die Selbstverwirklichung des Geistes liefern.

d) Dialektik und Geschichtlichkeit.

In der bereits bei der Auseinandersetzung mit Heidegger genannten scharfsinnigen Kritik, die *Herbert Marcuse*[1]) dem ersten Bande dieser Schrift gewidmet hat, wird der Grundgedanke seiner Einwände und Ausführungen durch die These bestimmt, daß die Dialektik ganz nur als historische Realdialektik gefaßt werden könnte[2]). Sie ist für Marcuse, der gedankliche Motive des Marxismus in ihrer Weiterführung durch Georg Lukars mit der Philosophie Heideggers verbindet, kein Erkenntnismittel, sondern in der Struktur der Realität begründet. Diese Realität ist ihrem Wesen nach Geschichtlichkeit. Nicht also bildet die Geschichte als Wissenschaft und durch sie hindurch erst der Stoff des realen Geschehens für Marcuse den Anwendungsbereich der dialektischen Methode. Sondern die reale Historizität, nicht nur als eine mögliche Seinsart, sondern geradezu als die Seinsart des Seienden betrachtet, ist ohne Dazwischenkunft des erkennenden Geistes als dialektisch anzusprechen. Eine solche Dialektik des Realismus und des existentiell (nicht kontemplativ) gefaßten Historismus setzt Marcuse meiner kritisch-methodischen Auffassung der Dialektik entgegen. Dialektisch ist für ihn das reale geschichtliche Sein, das mit der menschlichen Existenz zusammenfällt. Dialektik konkretisiert

1) Vgl. oben S. 150.

2) Zum Problem der Realdialektik findet sich Beachtenswertes neuerdings auch in der Schrift von *Albert Kranold* „Vom ethischen Inhalt der sozialistischen Idee". Breslau 1930, S. 40ff.

Digitized by Google

sich für ihn nur in bestimmten geschichtlichen Situationen. Ich kann mich indessen nicht davon überzeugen, daß eine solche Beschränkung der Dialektik auf Geschichtlichkeit möglich ist. Mir scheint diese These nur durch eine erkenntnistheoretische Abbildstheorie oder durch eine mystische Erfüllung des Existensgedankens im Sinne einer die Realität produzierenden Existenz und Geschichtlichkeit haltbar. Wenn das geschichtliche Sein das sich wissende Sein ist und als solches Totalität oder wahrhaftes Sein alles Seienden, so kommt man nicht um die Erweiterung der menschlichen Existenz zu einem absoluten Logos herum. Mir erscheint demgegenüber die Dialektik methodischer Ausdruck unseres Selbstbewußtseins und als solcher auf alle Phänomene anwendbar, in denen sich die Struktur des Selbstbewußtseins ausprägt. Solche Inhalte sind in hervorragendem Maße, aber durchaus nicht allein die geschichtlichen Inhalte. Für Marcuse ist der Charakter des Seienden seine Geschichtlichkeit. Ich halte das Geschichtliche für eine partiale Sphäre, ein Gebiet, in dem sich die Strukturen des Selbstbewußtseins entfalten. Die aus der Dialektik des Selbstbewußtseins gewonnene Methode ist deshalb für die Erfassung des Geschichtlichen im besonderen Maße geeignet. Die Dialektik entspringt nicht aus einer realen Geschichtlichkeit, sondern aus dem Selbstbewußtsein, das hierbei nicht als absolute Realität, sondern in Korrelation mit dem von ihm erkannten Realen aufzufassen ist.

5. ÜBERGEGENSÄTZLICHKEIT UND SPANNUNGSEINHEIT BEI E. PRZYWARA UND P. WUST.

Innerhalb der thomistischen Philosophie haben *Erich Przywara* und *Peter Wust* mit den anderen Strömungen der Gegenwart die engste Fühlung. Besonders wird von Przywara mit außerordentlicher Einfühlungsfähigkeit das „Ringen der Gegenwart“ [1]) verfolgt und mit glänzenden Argumenten der Überzeugung Ausdruck gegeben, ihre „Wende“ müßte, radikal durchgeführt, bei Thomas von Aquino enden. Bei beiden Denkern finden wir neben zentraler Berücksichtigung der Phänomenologie ein tiefes Verständnis für Hegel und für das Problem der Dialektik [2]). Neben einer selbstverständlich ganz anderen Verteilung der Akzente gibt es bei ihnen überraschend verwandte Züge zur kritischen Dialektik, die besonders durch den ausgesprochen monadologischen Zug ihres Philosophierens verstärkt werden.

Dialektik des Geistes steht bei diesen Denkern im Dienste der Grundlegung theistischer Metaphysik. Diese stellen sie dem Hegelschen Pantheis-

1) Augsburg 1929. 2 Bde.

2) Peter Wust, Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1925.

Digitized by Google

mus gegenüber. Der Gedanke der „analogia entis" distanziert Schöpfer und Geschöpf. Nur von einer Analogie, niemals von einer Identität kann hier die Rede sein. Kreatürlichkeit und Ebenbildlichkeit verbinden den Menschen mit Gott, schlagen Brücken über den Abgrund, den die dialektischen Theologen vergrößern wollen, halten den Menschen jedoch zugleich vom Absoluten in ehrfürchtiger Distanz. Es gibt keine Erhebung zu ihm, kein Einswerden mit ihm, auch keine absolute Einheit eines menschlichen Persönlichkeitskerns mit der göttlichen Person. Die Idee der Synthesis der Gegensätze bleibt zwar aufrechterhalten. Aber *urbildliche und ebenbildliche Einheit der Gegensätze* sollen in ihrer Struktur verschieden, sollen durch die unendliche Entfernung des Absoluten und des Endlichen getrennt sein. Gott ist die wesensmäßige, ewige, durch keinen dialektischen Prozeß erst sich bildende Einheit der Gegensätze von Sosein und Dasein. Er ist unbegreifliche, überbegreifliche *Übergegensätzlichkeit*. Im Menschen tritt die Gegensatzeinheit der Essenz und der Existenz als *Spannungseinheit* auf. In ihr bleiben die Gegensätze aufrechterhalten und verschmelzen nicht. Sie ist das Abbild einer absoluten Einheit, die ihrerseits wieder über jede Verschmelzung hinausliegt. An der Stelle der Gott und Mensch auf einen Generalnenner bringenden Verschmelzungseinheit steht der unaufhebbare Dualismus der Übergegensätzlichkeit und der Spannung. Dieser Dualismus wird der Identitäts-Widerspruchseinheit entgegengesetzt, die bei Hegel im absoluten und im endlichen Geiste auftritt und dadurch beide verschmelzen läßt. Das kreatürliche und „schlichte" Verhältnis von Urbild und Abbild will sich in seiner Einfachheit und Unverkrampftheit der dreifachen Widerspruchs-Identität gegenüberstellen, mit der Hegel die Widerspruchs-Identitäten Gott und Mensch in einer neuen Widerspruchs-Identität zusammenfaßt. Gott und Mensch werden dort auseinandergebrochen und ihre Bruchstücke von neuem verschmolzen. Im theistischen Weltbilde dagegen hat Gott die volle Ungebrochenheit, der Mensch aber eine *ertragbare* Gespanntheit. Hier gibt es keinen Prozeß im Absoluten, durch den dieses erst zu sich selber gelangte und keine Aufhebung der Spannung im Menschen durch den zwischen Absolutem und Endlichem stattfindenden Doppelprozeß. Der radikale Monismus ist durch die Dualität der Übergegensätzlichkeit auf der göttlichen, des kritischen Antinomismus [1]) auf der menschlichen Seite überwunden. Der letzte *Grund* freilich für die metaphysische Formel „Sosein — in — über — Dasein" ist unzugänglich. Diese

1) Auf solchen kritischen Antinomismus steuert auch Sergius Bulgakow, „Die Tragödie der Philosophie" (Darmstadt 1927), hin. Die problemgeschichtlichen Exkurse dieser Schrift über Kant, Fichte, Hegel sind geistreich, aber zum Teil recht gewaltsam.

Digitized by Google

Formel ist eine metaphysische Hieroglyphe. Die Metaphysik bleibt im Glauben verankert, das Überbegreifliche grundlegende Apriori dieser Haltung. „Denn das ist das schauervolle religiöse Geheimnis der ‚Analogie', daß wir wohl seinshaft die Gottgleichheit besitzen und darum auch erkenntnisbaft fassen, was Er ist, daß wir aber *in* dieser ‚Gottgleichheit' Gott wesenhaft, seinshaft, ungleich sind und darum auch erkenntnishaft nicht fassen, was Er ist" [1]).

So wird Dialektik zu einer menschlichen Angelegenheit, sie ist nicht die Selbsterfassung des absoluten Geistes (wie besonders Wust herausarbeitet). Sie ist mit menschlicher Unruhe, mit dem Prozesse unseres Seins und Erkennens verknüpft. Dieser Prozeß bleibt „nach oben zu offen". Auch hier setzt sich der Gedanke des offenen Systems dem geschlossenen gegenüber. Menschliche Dialektik ist Ausdruck des „cor inquietum", das jedoch seiner ewigen Rnhe in Gott entgegenwächst und ihres Gewinns in allen Spannungen gläubig gewiß ist. Niemals können diese natürlichen Spannungen den Grad annehmen, wie dort, wo sie die Geburt des Gottes aus den Menschen ankündigen. Die Analogie-Metaphysik behält einen vermittelnden, sich bescheidenden, evolutionären Zug, der sie in die gegeneinander umschlagenden Extreme, gegen die Diskontinuitäten und „Gestaltumgebrochenheiten" Stellung nehmen läßt.

Eine sowohl aus ästhetischen wie aus psychologisch-anthropologischen Quellen sich herleitende Verwertung des Gestaltbegriffs kennzeichnet diese theistische Metaphysik in der Form, die Wust ihr gegeben hat. Die Rückkehr zur Gestalt nach der „Gestaltenzertrümmerung" durch den neuzeitlichen Funktionalismus ist für ihn die Hauptverbindungslinie zwischen der Gegenwartsphilosophie und der theistischen Metaphysik. Die neue Anthropologie soll sich ihres theomorphistischen Zuges voll bewußt werden, sie soll als spekulative Anthropologie mit der Theologie zusammen die beiden Brennpunkte der spekulativen Metaphysik bilden. Nur von der „Urgestalt" her sei die menschliche Gestalt zu begreifen. Die absolute Einheit der Urgestalt lasse uns erst den Ewigkeits- und Einheitskern der menschlichen Seele verstehen. Als „Gestaltenmitte" stände der Mensch im Universum zwischen der Urgestalt und allen anderen möglichen Gestalten. Sein geschaffenes „Selbst" könne zum Gestaltenspiegel des Universums werden. Durch die Haltungen des Staunens und der Ehrfurcht, durch die metaphysischen Funktionen des Gedächtnisses und des Gewissens würde unser Ich stets von neuem aus seiner Potentialität zu aktueller Selbsterfassung geführt.

---

1) Przywara a. a. O. Bd. 2, S. 947.

Digitized by Google

Kritizismus und Idee der Kreatürlichkeit, kritisch gefaßte Monade und Ebenbild, Spannungseinheit gegen Verschmelzungseinheit — in diesen Punkten zeigen sich zweifellos Gemeinsamkeiten zwischen theistischer Metaphysik und dialektischem Kritizismus. Ist doch oft genug von uns die Korrelation als Spannungseinheit der dialektischen Identität und damit unser Denken dem absoluten Geiste gegenübergestellt worden. Auch die kritische Psychologie spricht bei ihrer Erneuerung des Monadengedankens vom „kleinen Gott der Welt" und seiner „Gestalt". Gewiß sind für die Denker der kritischen Dialektik ihre Konzeptionen Ausdruck autonomer wissenschaftlicher Philosophie. Bei den Thomisten entstammen sie einer autoritär gebundenen Metaphysik. Und wird nicht bei ihnen die coincidentia oppositorum in der menschlichen Dialektik doch zum Erkenntnisprinzip des im Grunde Unerkennbaren? Aber im Bereich des Denkens beschränkt sich ihre Dialektik auf Herausarbeitung der korrelativen Einheit der Gegensätze. *Gegenstand rationaler Erkenntnis wird auch ihnen das Absolute nicht.* Es ist als Übergegensätzliches nur der Offenbarung zugänglich. Der Gegensatz gegen eine *intellektualistische* Metaphysik verbindet theistische Metaphysik mit dem Kritizismus tatsächlich stärker, als sie die außerphilosophische oder an den Grenzen der Philosophie auftretende Stellungnahme zu Offenbarung und Glauben trennen. Am Begriffe der Philosophie als theoretischer Wissenschaft gemessen, ist theistische Metaphysik mit der Einführung des Überbegreiflichen keine Metaphysik mehr. Im Rahmen des theoretischen Philosophierens wird sich auch die Stellungnahme zur Übergegensätzlichkeit auf beiden Seiten so darstellen, daß sie im Offenbarungsgedanken mit absoluter Gewißheit gesetzt, in kritischer Dialektik zum Gegenstande des Grenzdenkens gemacht wird. Dort liegt aller Schwerpunkt auf jenem Übergegensätzlichen, hier wird es nur herangezogen, um die Sphäre der Gegensätzlichkeit zu bestimmen. Die Grenze wird nur so weit überschritten, wie zu ihrer Festsetzung notwendig ist. Damit bleibt dann die Philosophie im Immanenten, in der Sphäre unruhevoll dialektischen Weiterschreitens. *Der neuzeitliche Gedanke des sich selbst tragenden Prozesses, der in sich ruhenden Relationen bleibt damit erhalten.* Nur ist die Bewegung dieses Prozesses nicht der Ausdruck seines absoluten und selbstschöpferischen Charakters, sondern der Idee des Vollzuges, die als zweiter Faktor gleichberechtigt neben die Idee der Geltung tritt. Kritizismus ist ursprünglich Relationismus und bleibt es. Dieser aber erfüllt sich mit einer neuen Anthropologie und Psychologie, mit Psycho-Logik und Anthropo-Logik. Diese machen spekulative Anthropologie und Psychologie, kurz Metaphysik, entbehrlich.

Digitized by Google

Unter diesen Gesichtspunkten wäre auch im einzelnen manches Kritische besonders Wust gegenüber zu sagen. Nicht nur gegen den Anfang seiner Philosophie, in dem das Übergegensätzliche aus dem „Vernunftabenteuer" des Denkens eines absoluten Nichts, des schlechthin Untergegensätzlichen gewonnen wird. Sondern auch gegen seine metaphysische Verwendung des Gestaltbegriffs. Bei dieser geht der grundlegende Unterschied zwischen dem Begriff der Gestalt und dem Begriff der Idee verloren. Die Idee wird als innere Gestalt der äußeren anschaulichen Gestalt gegenübergestellt. Die Idee verliert damit ihren streng gegenständlichen Sinn gegenüber dem produzierten Gegenstande. Die Gestalt aber wird von der Beziehung auf fundierende Elemente und auf die Produktion losgelöst. Die theoretische Leistungsfähigkeit dieses Begriffs wird damit überspannt. „Das fundierende Gestaltapriori der göttlichen Absolutperson wird nicht primär geschaut, sondern auf dem Wege über die endliche Nachbildordnung mit Hilfe der spekulativen Methode allmählich in unser Blickfeld gebracht" [1]). In solchen Formulierungen ist nur noch der Name mit den fundierenden Elementen der kritischen Gestalttheorie gemeinsam. Wenn die Gestalt als „Zeitgliederungserlebnis" an zeitliche Elemente geknüpft war, wird dieser Begriff inhaltlos mit seiner Übertragung auf Zeitloses. Der empirische Begriff der Gestalt wird in den „luftleeren Raum" übertragen, wie das die Kritik der reinen Vernunft auch an anderen metaphysischen Konzeptionen gezeigt hat.

1) Wust a. a. O. S. 85.

Digitized by Google